# Das iranische Erlösungsmysterium

Religionsgeschichtliche Untersuchungen

von

R. Reitzenstein

Bonn a. Rh.
A. Marcus & E. Weber's Verlag
1921

A. Marcus und E. Weber's Verlag in Bonn.

# Petrus und Paulus in Rom

Liturgische und archäologische Studien

von

Hans Lietzmann

Mit sechs Plänen

Preis: 13,60 M.

„Was den Hauptteil des Buches angeht, so müssen wir Katholiken dem Verfasser geradezu dankbar sein. Wir hätten die katholische Tradition nicht besser verteidigen können, als er es getan hat. Die Beweise machen in seinem Buche, das der evangelisch-theologischen Fakultät in Bonn gewidmet ist, entschieden mehr Eindruck. Es kommt noch hinzu, dass der Verfasser in dem Buche jede für Katholiken anstössige Bemerkung vermieden hat."

G. Rauschen in der Theolog. Revue, 1916, Nr. 11/12.

„Hat der konfessionelle Standpunkt oft genug in dieser Frage den Blick der Forscher getrübt, so wird gegen L. niemand den Vorwurf der Befangenheit erheben. Denn der protestantische Gelehrte bekennt sich offen zu dem Glauben an die katholische Tradition. Petrus und Paulus liegen wirklich in den von der Kirche verehrten Gräbern, das ist der Schluss, zu dem den Forscher seine eingehenden Studien geführt haben, ein Schluss, für den er zwar nicht absolute Sicherheit, aber doch denjenigen Grad von Wahrscheinlichkeit in Anspruch nimmt, mit dem die empirische Wissenschaft sich oft begnügen muss.

Ueberraschend wird dies Ergebnis auch für manchen sein, der von konfessionellen Skrupeln nicht gequält wird. Aber das ist so wenig ein Grund gegen seine Richtigkeit, wie die erfreuliche Vorurteilslosigkeit des Verf. ein Grund dafür ist. Was wir allein ins Auge zu fassen haben, sind die Mittel und Wege seiner Forschung; denn nur nach ihnen können wir den Wert der von ihm gewonnenen Ueberzeugung schätzen."

P. Corssen in Berliner Philolog. Wochenschrift (19. Aug. 1916).

„Erstaunlich ist die Vertrautheit des liberal-protestantischen Jenenser Theologen mit der altchristlichen liturgischen Literatur. Für den archäologischen Teil des Buches konnten des Krieges wegen keine Studien mehr an Ort und Stelle gemacht werden. Hoffentlich ist es dem Verf. in einer späteren Zeit möglich, auch hier das Material restlos zu verarbeiten. — Die negative Beantwortung der Frage ist durch dieses Buch wohl endgültig überwunden."

Westf. Merkur, Morgen-Ausgabe, 10. Sept. 1916.

„Der Verfasser hat es verstanden, sich die neuesten Resultate der Archäologie und der liturgischen Forschungen zunutze zu machen, und von dieser Seite bringt seine Beweisführung manche neue Details und bestätigt die anderen traditionellen Argumente."

Zeitschrift f. kathol. Theologie, 1916.

Teuerungszuschlag des Verlags 20 %, des Sortimenters 10 %.

# Das iranische Erlösungsmysterium

Religionsgeschichtliche Untersuchungen

von

R. Reitzenstein

Bonn a. Rh.
A. Marcus & E. Weber's Verlag
1921

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY
KANSAS CITY, KANSAS 66102

Copyright 1921 by
A. Marcus & E. Webers Verlag, Bonn.

Central BAPTIST
THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

R379

Dem Andenken Wilhelm Boussets
gewidmet

46806

# Vorwort.

Den letzten Teil von Studien über die Entwicklung der hellenistischen Religiosität und ihre Einwirkung auf die Bildung des Christentums lege ich als Fortsetzung der in meinem Buch Poimandres einst begonnenen Arbeit den Mitforschern vor. In einer früheren Abhandlung, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur (Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie d. Wissenschaften 1917 Abh. 10), habe ich versucht, zunächst in der manichäischen und mandäischen Literatur, dann aber in den Religionsurkunden der verschiedenen dem Perserreich eingegliederten Völker die Wirkung einer auf iranischem Boden ausgebildeten Lehre nachzuweisen, welche die Seele oder den inneren Menschen als Gottwesen faßt, das aus der Lichtwelt in die Materie herabgesendet und aus ihr wieder befreit und zurückgerufen wird. Daß Weltseele und Einzelseele, Urmensch und Individuum in der Vorstellung zusammenfließen und sich Kosmologie und Soteriologie in ihr durchdringen, daß ferner der iranische Glaube sich frühzeitig mit babylonischen Mythen und Spekulationen verbindet, konnte ich zunächst mehr ahnen als nachweisen. Den Ausgangspunkt boten im wesentlichen einige durch die große Güte von Prof. Fr. C. Andreas mir erschlossene Turfan-Fragmente.

Die weitere Arbeit mußte notwendig an die voller erhaltenen Religionsurkunden der Mandäer schließen, zu denen ihr bester Kenner, Prof. M. Lidzbarski, mir inzwischen den Zugang eröffnet hatte. In ihnen fand ich, freilich in kläglicher Verkürzung und Überarbeitung, eine Apokalypse aus der Zeit der Zerstörung Jerusalems, die trotz einer Benutzung der prophetischen Literatur des Alten Testamentes in schärfstem Gegensatz zu dem offiziellen Judentum und zu dem mit ihm noch gleichgesetzten Christentum steht und das Erscheinen des Urmenschen Enosh sowie den baldigen Untergang der Welt voraussagt. Die chronologischen Folgerungen, die sich daraus für den Ursprung der mandäischen Religion ergeben, ließen sich aus den Totenliturgien des zweiten Buches des linken Genza weiter be-

stätigen und sind von mir in den Sitzungsberichten der Heidelberger Akademie 1919 Abh. 12, Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung, dargelegt worden. Sie erhalten jetzt durch die von Prof. Lidzbarski (Mandäische Liturgien, 1920, S. XVI) gebotene Erklärung des ältesten Beinamens Jesu ὁ Ναζωραῖος ihre volle Gewähr; denn neben Jesus dem Nasoräer steht „Enosh der Nasoräer" (Brandt, Mandäische Schriften S. 93). Eine dem Christentum verwandte, aber ältere Sekte, die wir notwendig mit den Johannesjüngern in Verbindung bringen müssen, wird immer deutlicher erkennbar, und der religiös wichtigste Teil ihrer Lehren, die Vorstellung von „dem Menschen", dem Barnasha, und der Welterneuerung lassen sich am besten aus den manichäischen Religionsurkunden erklären, die ihrerseits wieder aus den voller erhaltenen mandäischen Totentexten Licht empfangen. Daß ich sie durch die Güte Prof. Lidzbarskis kannte, ermöglichte es mir schon vor Jahren, in einem von Prof. F. W. K. Müller veröffentlichten Turfan-Fragment die richtige Blattfolge herzustellen und die Inhaltsangabe eines alten Erlösungsmysteriums zu erkennen, dessen grundlegende Bedeutung für die Auffassung der Umbildung des Judentums und die Entwicklung des frühen Christentums ohne weiteres klar war. Daß es iranisch ist, verbürgte ein Fragment des Zarathustra in einem manichäischen Hymnus, dessen Kenntnis ich der Liebenswürdigkeit Prof. Fr. C. Andreas' verdankte. Da Herr Prof. F. W. K. Müller die Herausgabe sich selbst vorbehalten hatte, bat ich ihn im Sommer 1918, es benutzen zu dürfen, und er gestattete in opferwilliger Hilfsbereitschaft nicht nur dies, sondern bot mir seine Notizen und Vorarbeiten zur Durchsicht und Benutzung an. In ihnen fand sich zu meiner freudigen Überraschung ein Blatt mit dem vollen Text des sechsten Abschnittes des Mysteriums, den er selbst nach verschiedenen Fragmenten zusammengestellt und übersetzt hatte. Auch dessen Benutzung gestattete er in hochherziger Güte, und die Gesellschaft der Wissenschaften bewilligte freigebig die Mittel, diese Fragmente und, was an verwandtem Stoff Prof. A. v. Le Coq aus den Schätzen des Museums für Völkerkunde noch hinzufand, für mich photographieren zu lassen. Ihre Übersetzung zu vervollständigen hatte Prof. Andreas übernommen. Schon in der Sitzung der Gesellschaft vom 29. Nov. 1918 konnte ich gemeinsam mit ihm die erste Hälfte einer Arbeit, in der ihm die Übersetzung und mir die religionsgeschichtliche Erklärung zufiel, vorlegen; die zweite hatte ich entworfen. Aber die Not der Zeit verhinderte ihn damals am Abschluß und machte bald auch

den Syrer weitere Verbreitung, doch geht schon vorher diese Epiklese mit anderen in die freien christlichen Gebete über. Entgangen ist Usener eine Stelle, auf welche W. Bauer mich gütig aufmerksam machte — daß sie sich in einem Abendmahlsgebet befindet, erwähne ich wegen Wetters inhaltsreichen Buches Altchristliche Liturgien, Das christliche Mysterium, 1921 (vgl. dort S. 113) — Acta Iohannis cap. 109 p. 207, 13 Bo. δοξάζομέν σου τὸν σπόρον, τὸν λόγον, τὴν χάριν, τὴν πίστιν, τὸ ἅλας, τὸν ἄλεκτον μαργαρίτην, τὸν θησαυρόν, τὸ ἄροτρον, τὴν σαγήνην, τὸ μέγεθος, τὸ διάδημα. Die Stelle will aus cap. 98 p. 200, 5 ff. verstanden werden, wo alle Bezeichnungen der Gottheit auf das Lichtkreuz übertragen werden; Perle, Schatz, Pflug, Netz und Krone sind also ursprünglich Bezeichnungen für den Erlöser selbst. Das sind sie auch im Mandäischen (vgl. für den Pflug Johannesbuch cap. 49, für den Fischer und sein Netz cap. 36 ff., für den Schatz und die Krone cap. 57). Usener, der nur von der Perle in der frühchristlichen Literatur handelt, bezeichnet als Ausgangspunkt des Bildes für die spätere Zeit ganz richtig Syrien (es fehlt völlig in der indischen und ägyptischen Religion), nur die Verbindung mit den griechischen Dichtungen von der Geburt der Aphrodite und mit ihren vermeintlichen Nachbildungen müssen wir aufgeben. Doch hätte schon dieser kurze Aufsatz wichtige Aufschlüsse über Geschichte und Wesen des Gnostizismus geben und genügen können, die von namhaften Theologen bis in neueste Zeit wiederholten Versuche, die Bildersprache der altchristlichen Mystik als bedeutungslos und für die Vorstellung gleichgiltig hinzustellen und den Gedanken der Wiedergeburt etwa aus der Mahnung „werdet wie die Kinder" zu erklären, in ihrer Willkürlichkeit und Unzulänglichkeit zu zeigen.

Zu S. 73 A. 3: Lies hierfür: Vgl. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, Gießen 1904, S. 25 v. 88.

Zu S. 79 Z. 5 v. o.: Lies ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ καὶ τῇ ὁδῷ τῆς ζωῆς τῇ ὑπερβαινούσῃ αὐτόν.

Zu S. 106 Mitte: Aus der gleichen Quelle stammt bei Philo der erste Abschnitt von De plantatione (§ 32 ff.); er erklärt Adam als γήϊνος νοῦς (§ 46) und scheidet zwischen den ψυχικοί und πνευματικοί (ὁρατικοί, § 60). Hier waltet also die Vorstellung von einem „Stamm der Seelen" (oben S. 49), der sich mit der Vorstellung des Volksstammes ähnlich wie bei den Mandäern und Manichäern kreuzt. Wenn Philo in Genes. 42, 11 πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου einen Verweis auf den Urmenschen (Gesandten) findet (oben S. 108, 2), so erinnert das daran, daß in dem iranisch beeinflußten Hermetischen Kap. XIII der γενεσιουργὸς τῆς παλιγγενεσίας als ὁ τοῦ θεοῦ παῖς ἄνθρωπος εἷς (der Urmensch) bezeichnet wird.

Zu S. 111 A. 1: Eine Einwirkung der jüdischen auf die buddhistische Literatur sei dabei hervorgehoben. Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum S. 209 verweist auf Jataka I 51, 3 (als Buddha von der Mutter empfangen wird, werden die Blinden sehend, die Tauben hörend, die Lahmen gehend, die Buckligen gerade). Nur um literarische Übertragung, nicht um einen „Völkergedanken" kann es sich handeln, und doch würde das hohe Alter der buddhistischen Quelle den Hergang ganz unbegreiflich machen, wenn es sich wirklich um sie handelte. Aber Scheftelowitz hat, wie Prof. Sieg mir zeigt, übersehen, daß nur der späte Kommentar (nach Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II 147 fünftes Jahrhundert n. Chr.) in Frage kommt. Die christliche Tradition ist nicht benutzt (sie verlegt diese Wunder in die Wirkungszeit des Gesandten), also ist aus der jüdischen der Zug, vielleicht durch Mittelquellen, übernommen.

Zu S. 126 Z. 3 v. o.: Statt „Romberg“ lies „Stromberg“.

Zu S. 227 Z. 9 v. o.: Vergleichbar sind die Münzen von Dioskaisareia in Cilicien, auf denen der Blitzstrahl auf dem leeren Thronsessel dargestellt ist (Head, Hist. Num. 720; Mionnet, Descr. III 577 ff.).

Zu S. 238 Aion als Türhüter: Daß die Vorstellung vom Aion als Diener und als Türhüter allein die bisher unverständliche Einlage Matth. 16, 18. 19 erklären kann, hat W. Köhler in einem mir leider zu spät bekannt gewordenen Aufsatz (Archiv f. Religionswissensch. VIII, 1905, 214 ff.) richtig empfunden, aber so überreiches und verschiedenartiges Material zusammengehäuft, daß die Einheitlichkeit und Überzeugungskraft seiner Deutung darunter gelitten hat. Der Versuch v. Harnacks (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1918 S. 637), die Erwähnung der Kirche zu streichen, scheitert daran, daß dann der Zusammenhang mit v. 19 verloren geht; auch passen die alttestamentlichen Belegstellen für πόλαι ᾅδου, die übrigens nichts Eigenartiges enthalten, so wenig zu dem Zusammenhang dieser Stelle, daß sie für uns nicht den κανών der Deutung bieten dürfen. Nicht alttestamentliche, wohl aber orientalische Sprache hören wir hier. Die βασιλεία τῶν οὐρανῶν ist nicht die irdische ἐκκλησία (Wellhausen), sondern verwandt jenem στῦλος τοῦ φωτός, in dem der göttliche Gesandte in dem oben S. 142 abgedruckten mandäischen Liede die ἐκκλησία erbaut (vgl. auch Ephes. 3, 9 oben S. 235). Wenn ich S. 143, 1 noch zweifelte, ob der zweite Teil des Liedes, in dem neben den wirklichen Erbauer der Mann tritt, welcher den Bau bewacht, ursprünglich sei, so hat inzwischen ein Vergleich mit dem Johannesbuch cap. 49 diesen Zweifel beseitigt: neben den Männern, welche die Saat von Perlen säen, stehen hier andere, „Hüter, die außerweltlich und fest über die Maszen sind“; sie bewachen die Generationen als Teil-Aionen oder Untergesandte. Wie bei den Mandäern steht bei dem Verfasser der Einlage dem Lichtreich die irdische Welt als Hades gegenüber; ihm werden die Erweckten (bzw. die Kirche, vgl. oben S. 235, 3) entrückt werden, und an der Grenze soll als Diener des großen Aion (des Christus) der Mann stehen, der sich zuerst zu ihm bekannt hat und ihm später im Martyrium nachgefolgt ist. Wie stark dies nach alter Anschauung die zukünftige Stellung auch zu Christus beeinflußt, zeigt ja der Anspruch der Zebedaiden und noch der eigenartige Schluß des Polykarp-Martyriums. Eine ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Petrus-Bekenntnis brauchen wir trotzdem nicht anzunehmen (anders Bultmann, Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XIX, 1920, S. 169 ff.), und die Gemeinde Jerusalems verliert die führende Stellung zu früh, um für mich als Entstehungsort der Einlage in Frage zu kommen. Aber auf aramäisches Sprachgebiet werden wir durch das Wortspiel gewiesen, und die Anschauungen passen dazu (Binden und Lösen, die Pforten zugleich als falsche Religionen oder Lehren). Kämpfe, wie sie der zweite Petrus-Brief uns ahnen läßt, konnten an manchem Ort zu dieser Einlage führen.

Zu S. 249 Z. 4 v. o.: Wie unbefangen Nonnos noch in der Paraphrase in den eigenen Zusätzen den Formelschatz der früheren Zeit verwendet, zeigt die kurz vorausliegende Stelle 9, 153 ἐξότε ποικιλόμορφος ἀέξετο πάντροφος αἰών. Vergleichbar ist die Freiheit, mit der Claudian als Christ die Gestalten des Olymps verwendet.

Wesen und Einfluß einer orientalischen Erlösungslehre möchte ich, soweit das jetzt schon möglich ist, nach neuen Urkunden darlegen. Sie wurzelt zweifellos im Iran, tritt uns aber erst in einer Zeit und in religiösen Gemeinschaften entgegen, die auch babylonische Einflüsse erfahren haben werden, ja wir können sagen, daß uns iranischer Glaube in ihr in der Gestalt vorliegt, die er bei seinem Vordringen nach Westen auf babylonischem und syrischem Boden annehmen mußte. Nur ungenügend werden wir bisher die zugetretenen Elemente absondern können, und mich besonders hindert die enge Begrenzung meiner Kenntnisse daran, es in größerem Umfang zu versuchen. Als Ganzes bildet diese Lehre doch eine Einheit, die wir als iranisch, wenn auch nicht orthodox zarathustrisch bezeichnen können, als sie mit dem Judentum zusammentrifft. Eine Gesetzesreligion, die durch die äußere Entwicklung des Volkes für den Erlösungsgedanken empfänglich geworden ist, und eine Erlösungsreligion stoßen aufeinander, beide allmählich in religiös tief veranlagten Völkern ausgebildet. Dem Philologen kann es dabei nur obliegen, die Urkunden der zweiten, die sich wesentlich in der manichäischen und mandäischen Religion erhalten haben, vorzulegen und nachzuweisen, wie alt die sie beherrschenden Vorstellungen sind. Den Hergang des Ausgleichs voll darzustellen, wird er dem Theologen überlassen müssen und sich auf kurze Andeutungen beschränken dürfen. Mich ganz dieser Aufgabe zu entziehen, konnte ich nicht über mich gewinnen, weil ich in den ersten Abschnitten zunächst die Geduld des Lesers mit der Analyse der neuen Texte stark in Anspruch nehmen muß; es war mir unmöglich, nicht wenigstens in knappster Form anzudeuten, welche Bedeutung diese Fragen für unsere eigene Religion haben. Ich bin damit nur in meiner Weise auf den Wegen weiter gewandelt, die Bousset in seinen Hauptproblemen der Gnosis und besonders in dem sechsten Kapitel „Die Gestalt des gnostischen Erlösers“ eingeschlagen hat; für ihn als Leser war das Buch zuerst geschrieben.

# I. Manichäische Fragmente.

## a) Ein neues Zarathustra-Fragment.

Weitaus das wichtigste der hier zu besprechenden Fragmente, das, wie es einst den Ausgangspunkt meiner Arbeit bildete, so jetzt für die Darlegung die Grundlage bieten muß, durfte ich dank der hochherzigen Güte Prof. F. W. K. Müllers in Berlin, obwohl er selbst es in größerem Zusammenhang herauszugeben gedenkt, schon in den Hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 125 ff., in der Uebersetzung und mit den Erklärungen von Prof. Andreas vorlegen und wiederhole es hier. Erhalten ist das kleine Bruchstück in M. 7, einem Doppelblatt aus einer großen Hymnensammlung im Norddialekt, der Reichssprache der Arsaciden, die recht eigentlich die Hymnensprache der iranischen Manichäer gewesen sein muß, und gehört einem Abschnitt an, der durch Seitenüberschrift als „auf den lebendigen Geist (den spiritus vivens) bezügliche Hymnen" bezeichnet ist. Einen Liedanfang konnte ich selbst, als ihn mir Prof. Andreas vorübersetzte, in dem Register der uigurischen großen Hymnensammlung identifizieren, das Prof. F. W. K. Müller in den Abhandlungen der Preußischen Akademie 1912 (Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch S. 20 Z. 234 „Kommt, schreiben wir einen Brief") veröffentlicht hat. Den ganzen Abschnitt der uigurischen Sammlung hat dann Prof. Andreas a. a. O. zum Vergleich mitherangezogen. Die Liedanfänge waren in der Sammlung, zu der M. 7 gehört, durch einen freien Raum von je zwei Zeilen kenntlich gemacht. Das Zarathustra-Fragment beginnt nach einem solchen am Schluß eines Blattes; die Fortsetzung ist mit dem nächsten Blatt verloren. Es ist in Strophen gegliedert, die aus vier achtsilbigen Reihen bestehen, also in der Form, die auch an vielen Stellen des jüngeren Avesta nachgewiesen ist[1]) und der vedischen Anushtubh, der älteren Form des indischen Shloka, entspricht. In

1) C. Geldner, Ueber die Form des jüngeren Avesta S. 58 ff.

der Handschrift ist die Strophe durch einen kleinen Kreis (Punkt) in zwei Hälften von je zwei achtsilbigen Reihen zerlegt[1]). Als die Handschrift hergestellt wurde, war freilich die metrische Form schon durch Glossen und Zusätze gestört und unkenntlich gemacht, doch lassen sich die Einschiebsel nach Prof. Andreas mit völliger Sicherheit herauslösen. In dem Abdruck sind die Worte des alten Liedes in Antiqua, die Prosazusätze in Klammern und Kursive gegeben:

Str. 1 Wenn ihr wollt, werde ich euch belehren
durch *[das starke Zeugnis der]* frühere*[n]* Väter ○
Der Erlöser, der wahrhaftige Zorohusht,
als er sich mit seinem Geiste besprach ○

Str. 2 Schüttle ab[2]) die Trunkenheit, in die du entschlummert bist,
wach auf, und siehe auf mich ○
Heil über dich aus der Welt der Freude,
aus der ich deinetwegen gesandt bin ○

Str. 3 Und jener antwortete *[(er), Srosh]* dem, der ohne Leid ist:
ich bin ich, der Sohn der Zarten[3]) ○
Vermischt bin ich und Wehklagen seh ich,
führe mich hinaus aus der Umklammerung des Todes ○
*[Zorohusht sagte zu ihm mit einem Heilgruß den uralten Spruch[4]): (o) mein Körper],*

Str. 4 Der Lebendigen Kraft und *[der größten Welt]* Heil
über dich aus deiner Heimat ○
Folge mir Sohn der Sanftmut;
den Lichtkranz setze auf das Haupt ○
*[Von den Mächtigen Geborner, der du geachtet gemacht bist, auf daß du Ansehen verschenkest an allen Orten[5])]*

---

1) Eine Nachbildung im Griechischen wies Wilh. Meyer bekanntlich bei Ephraem dem Syrer nach. Ich gebe aus Bousset, Der Antichrist S. 130 eine Probe: τότε θρηνεῖ δεινῶς ὁμοῦ | πᾶσα ψυχὴ καὶ στενάζει, || ὅταν πάντες θεάσωνται | θλῖψιν ἀπαραμύθητον || τὴν περιέχουσαν αὐτοὺς | νύκτωρ τε καὶ καθ' ἡμέραν || καὶ οὐδαμοῦ εὑρίσκοντες | ἐμπλησθῆναι τῶν βρωμάτων.

2) Wörtlich: wecke auf.

3) D. h. der Lichtwesen.

4) Oder „fragte ihn . . . den uralten Spruch". Als uralten Spruch kennt der Erweiterer den Spruch über den Leichnam: O mein Körper, der lebendigen Kraft . . . über dich.

5) Den Auftrag, Ehre zu verbreiten oder zu verschenken, scheint auch bei den Mandäern der Gesandte oder Große zu erhalten, vgl. Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 249 Lied XXXII und XXXIII. Auch hier wird also von Srosh die Rede sein.

Das alte Lied mußte jedenfalls noch das Lichtgewand und Diadem erwähnen, die immer dem aufsteigenden Gottwesen gebracht werden. Wir haben nur ein Bruchstück einer Mani vorausliegenden persischen Offenbarungsschrift aus den Kreisen der Zarathustra-Gläubigen, die in früh-manichäischer Zeit zum Hymnus umgearbeitet, bzw. unter die Hymnen der Sekte aufgenommen ist. Der Hymnus wurde später verschieden gedeutet. Der Interpolator der dritten Strophe (und der Schlußworte?) sah in dem Befreiten den Götterboten Srosh, der im Arda-Viraf als Seelenführer erscheint[1]). Bei den Manichäern scheint er selten zu begegnen; am höchsten ist seine Stellung in der chinesisch erhaltenen Schrift[2]), wo Sroshharay[3]) Regent der καινὴ κτίσις im Menschen und eng mit den beiden Göttern Chroshtag und Padwahtag (Ruf und Antwort) verbunden ist, welche den Verkehr zwischen Gott und Mensch vermitteln. Dem entspricht, daß er in dem liturgischen Gebet M. 74 (F. W. K. Müller, Handschriftenreste in Estrangelo-Schrift aus Turfan, Teil II, Abhandlungen d. Preußischen Akad. 1904 S. 75) mit Mani verbunden wird; es sind nach dem Urgott die beiden Thronhalter, die zwei Leuchten. Das kann Bedeutung gewinnen, wenn wir später sehen, daß Mani für Zarathustra eingetreten ist, und daß immer wieder berichtet wird, daß der Erlöser vorher selbst erlöst worden ist. Für jetzt führt es uns nicht weiter.

Wichtiger ist der große Zusatz nach Strophe 3 des alten Liedes. Sein Verfasser kennt offenbar eine Begrüßung der nach dem Tode zum Himmel aufsteigenden Seele (bzw. des Geistes) durch ihre himmlische oder doch vorausgeeilte Hälfte, eine Begrüßung, bei welcher jene von dieser als ihr Körper bezeichnet wird und ähnliche Worte wie in Strophe 4 gesprochen werden. Die Anschauung des Geistes als eines niederen Seelenteiles, der der eigentlichen Seele als eine Art Körper dient, wird uns bei den Mandäern wieder-

---

1) Ursprünglich Appellativ (Gehorsam), wird das Wort dann wohl zunächst allgemeine Bezeichnung des Dieners.

2) Pelliot und Chavannes, Journal Asiatique Sér. X Tom. 18 (1911) p. 522 u. sonst (die Gleichsetzung von Kosmos und Mensch ist hier am strengsten durchgeführt. Sie beherrscht auch das System des arabischen Gnostikers Monoimos).

3) Der durch das Beiwort individualisierte Srosh. Auch in dem syrischen Text des sogenannten Seelenhymnus der Thomasakten v. 91 (E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen 1904 S. 26) wird der befreite Königssohn, der sich uns als der erlöste Erlöser herausstellen wird, als der hurtigste Diener bezeichnet; der griechische Uebersetzer verstand das nicht mehr.

begegnen[1]). Im Manichäischen ist sie ganz verbreitet, und wir werden sehen, daß der himmlische Seelenteil dabei einerseits als Lichtjungfrau, andererseits als der „geleitende Weise" gefaßt wird. Der Verfasser des Zusatzes brauchte also an der Nennung des Zarathustra keinen Anstoß zu nehmen. Die Formel selbst schien ihm bis in frühste Zeit heraufzureichen; wir werden annehmen dürfen, daß sie tatsächlich im altiranischen Totenkult in ähnlichem Wortlaut üblich war.

Sind die Zusätze einigermaßen erklärt, so bleibt noch der alte Text selbst, den wir von ihnen streng scheiden müssen. Den Anfang einer Erklärung bietet der Gnostiker Justin (Hippolyt, Elenchos V 26, 15 ff.). Der zum Himmel emporgestiegene Elohim, der Demiurg (also der Ptahil oder Hibil der Mandäer), hat sein πνεῦμα auf Erden zurückgelassen; es ist in die Menschen hineingebunden (ἐνδέδεται), und die von Elohim verlassene Edem quält es, um ihn zu zwingen, zu ihr zurückzukehren. Er möchte, um es wiederzuerlangen, die Welt, seine eigene Schöpfung, zerstören, aber „der Gute" wehrt es ihm. Er sendet vielmehr Baruch, den dritten Gesandten (also den Mithras der Manichäer, den Enosh der Mandäer) zur Erde herab, um durch Moses und die Propheten zu versuchen, das in den Menschen wohnende πνεῦμα zur Flucht aus der Materie zu überreden. Aber die ψυχή in diesen Mittelsmännern widerstrebt, und erst in Jesus findet Baruch den geeigneten Verkünder. Nicht nur der Gegensatz von ψυχή und πνεῦμα (p. 130, 24 Wendland) verrät hier iranischen Einschuß, beständig fühlt man sich an mandäische und manichäische Gedanken erinnert, nur sind sie derart mit jüdischem und hellenistischem Beiwerk vermengt, daß ich zunächst nur so viel zu sagen wage: Baruch ist für Zarathustra eingesetzt. Bei der Befreiung handelt es sich um den ganzen in die Materie versenkten Teil der Gottheit, also um einen Kollektivbegriff, wie es etwa die Weltseele ist, aber zugleich doch wieder um ein halbmythologisches Einzelwesen. Nicht reiner Mythos, sondern eine moralische Umdeutung liegt vor. Wichtig scheint mir vor allem das Bild des Schlummers und der Trunkenheit des in der Materie weilenden Gottesgeistes. Es ist echt iranisch, vgl. z. B. Yasht 28, 4[2]): „Der ich eins mit dem guten Sinne darauf bedacht bin,

1) Vgl. auch Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 12 A. 1.

2) Fr. C. Andreas und J. Wackernagel, Die erste, zweite und fünfte Gatha des Zarathustra. Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften, Göttingen 1913 S. 366.

daß die Seele wach sei", aber es gibt zugleich den Grundgedanken der mandäischen und manichäischen Religiosität. Wenn er uns so vertraut und selbstverständlich erscheint, so erklärt sich das daher, daß ein Lied, welches wir uns den Salomons-Oden ähnlich denken mögen, den ursprünglich iranischen Heilspruch auf jüdischen oder frühchristlichen Boden übertragen hat. Der Verfasser des Epheserbriefes bietet ihn daraus als anonymes Zitat in symbolischer Deutung, aber unter Wahrung der alten Anschauungsweise (5, 6ff.): ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε . . . καὶ μὴ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε . . . τὰ δὲ πάντα ἐλεγχόμενα ὑπὸ τοῦ φωτὸς φανεροῦται. πᾶν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστιν. διὸ λέγει· Ἔγειρε ὁ καθεύδων καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός. Ich darf zum Vergleich eine aus dem Aramäischen übersetzte alchemistische Schrift anführen[1]), die freilich an die Totenerweckung denkt (wie der zweite Erklärer des Zarathustra-Fragmentes): ἐπὰν δὲ αὐτὸ τὸ πνεῦμα τὸ σκοτεινὸν καὶ βρωμοῦν ἀποβληθείη, ὥστε μὴ φανῆναι ὀσμὴν μήτε τὴν χροίαν τοῦ σκότους, τότε φωτίζεται τὸ σῶμα καὶ χαίρεται ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, ὅτι ἀπέδρα τὸ σκότος ἀπὸ τοῦ σώματος. καὶ καλεῖ ἡ ψυχὴ τὸ σῶμα τὸ πεφωτισμένον[2])· Ἔγειραι ἐξ Ἅιδου καὶ ἀνάστηθι ἐκ τοῦ τάφου καὶ ἐξεγέρθητι ἐκ τοῦ σκότους· ἐνδέδυσαι γὰρ πνευμάτωσιν καὶ θείωσιν, ἐπειδὴ ἔφθακεν καὶ ἡ φωνὴ τῆς ἀναστάσεως καὶ τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς εἰσῆλθεν πρὸς σέ. τὸ γὰρ πνεῦμα πάλιν εὐφραίνεται ἐν τῷ σώματι καὶ τρέχει κατεπεῖγον ἐν χαρᾷ εἰς τὸν ἀσπασμόν αὐτοῦ καὶ ἀσπάζεται αὐτό, καὶ οὐ κατακυριεύει αὐτοῦ σκότος, ἐπειδὴ ὑπέστη ⟨πλῆρες⟩ φωτός, καὶ οὐκ ἀνέχεται αὐτοῦ χωρισθῆναι εἰς τὸν αἰῶνα. καὶ χαίρεται ⟨ἡ ψυχὴ⟩ ἐν τῷ οἴκῳ, ⟨ἐν ᾧ ἐστιν,⟩ ὅτι καταλιποῦσα αὐτὸ ἐν σκότει εὗρεν αὐτὸ πεπλησμένον φωτός, καὶ ἠνώθη αὐτῷ, ὅτι θεῖον γέγονεν κατ' αὐτήν, καὶ οἰκεῖ ἐν αὐτῷ. ἐνεδύσατο γὰρ θεότητος φῶς καὶ ἀπέδρα ἀπ' αὐτοῦ τὸ σκότος. καὶ ἠνώθησαν πάντες ἐν ἀγάπῃ, τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, καὶ γεγόνασιν ἕν.

Von zufälligen Uebereinstimmungen kann wohl nicht die Rede sein. Die Uebernahme eines religionsgeschichtlich bedeutsamen Bildes ins Christentum ist sicher, und von vornhein ist wahrscheinlich, daß es nicht aus dem Kult, sondern aus einer ihn deutenden, religiösen Literatur übernommen ist. So gibt das kurze Zarathustra-

1) Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften Göttingen 1919 S. 17 Z. 12ff.

2) Der Alchemist braucht eine Dreiheit und nennt daher neben Seele und Geist auch den Körper, der bei streng durchgeführtem Dualismus (z. B. bei den Mandäern und Manichäern) von der Vergöttlichung ausgeschlossen ist.

Fragment in M. 7 Einblick in große religionsgeschichtliche und literarische Zusammenhänge und stellt der Forschung neue Aufgaben.

Daß die ältesten Manichäer sich auf Zarathustra, oder was sie für ihn hielten, beriefen, ist nicht wunderbar. Nach der Angabe Al-Birunis hatte Mani im Eingang seines Shaburakan ausdrücklich Buddha, Zarathustra und Jesus als seine Vorläufer anerkannt[1]). Wir

---

1) Al-Biruni zitiert: „So erfolgte denn ihr (der Weisheit und der Werke Gottes, zur Anschauung vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 48. 51) Kommen zu einer gewissen Epoche durch die Vermittlung des Gesandten, welcher der Buddha ist, in die Gebiete von Indien, zu einer anderen Epoche durch den Zarathustra in das Land Persien, und zu einer andern durch Jesus in das Land des Westens. Darauf kam diese Offenbarung hernieder, und es kam diese jetzige Prophetie in dieser gegenwärtigen letzten Epoche durch mich den Mani, den Gesandten des Gottes der Wahrheit, in das Land Babylonien" (Keßler, Mani S. 317; die vier Weltepochen mit vier Boten Gottes sind auch mandäische Vorstellung). So wird Zarathustra als der göttliche Bote oder Gott in den manichäischen Texten noch öfter erwähnt. Ein mitteltürkischer Fragment (A. v. Le Coq, Sitzungsber. d. Preußisch. Akad. 1908 S. 398) läßt Zarathustra als Vertreter der persischen Religion nach Babylon kommen und dort den großen Zauberer (Marduk) überwinden; der Pfeil, den er entsendet, trifft ihn selbst. Das weist nicht nur auf das historische Geschehen der Eroberung Babyloniens hin, sondern spiegelt deutlich zugleich den großen Endkampf, in dem der gute Gott den Fürsten der Dämonen überwindet und das Gift, das dieser ausspritzt, auf sein eigenes Haupt zurückfallen läßt (v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I S. 19, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912; vgl. Das mand. Buch d. Herrn d. Größe S. 47). Aber auch jenes andere manichäische Fragment, das einen Gott, dessen Gesetz und Wesen der Kampf und dessen Kennzeichen und Reittier ein Stier ist, mit Zauberkunst sich als den ersehnten Mithras den Gläubigen offenbaren und von ihnen Anbetung verlangen läßt (v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho II S. 5, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1919), gehört in diesen Zusammenhang. Wir erkennen leicht den Teschub der Chetiter, der als Juppiter Dolichenus ins Abendland gedrungen, aber wohl sicher vom Oberlauf des Euphrat auch in die Ebene vorgedrungen und mit babylonischen Gottheiten verschmolzen ist (Ed. Meyer, Reich und Kultur der Chetiter S. 102 ff. 160). Noch ein verdunkeltes Bild im Testament des Naphthali cap. 5 mag mit der Vorstellung eines ersten erliegenden Messias irgendwie zusammenhängen (vgl. Bousset, Religion des Judentums[3] S. 264). Daß der Dämon hier mit dem Anspruch, der Sohn Gottes, Mithras, zu sein, dem manichäischen Electus entgegentritt, zeigt, daß die jüdische Vorstellung vom falschen Messias iranischem Glauben entnommen ist, in dem die Götter des überwundenen Volkes die ἀντίθεοι geworden sind. Daß in der mandäischen Religion alle babylonischen Gottheiten als Teufel erscheinen, ist das entscheidende Zeugnis für ihren wesentlich iranischen Ursprung, wie für die jüdische Eschatologie die Übernahme des falschen Messias aus iranischer Quelle von Anfang an glaublich macht, daß auch die Vorstellung des echten nicht unbeeinflußt geblieben ist.

dürfen annehmen, daß in diesen Hymnen noch andere „frühere“ (also vormanichäische) Väter angeführt waren, finden aber bisher keine Namen. Wohl aber begegnen ähnliche Verkündigungen, von denen ich bedaure hier nur ganz wenig mitteilen zu können.

So bietet dasselbe Doppelblatt M. 7 einen streng entsprechenden Text, dessen Anfang Prof. F. W. K. Müller a. a. O. S. 108 übersetzt hat: „Aus dem Licht und von den Göttern bin ich, und ein Fremdling bin ich ihnen geworden, über mich hergefallen (?) sind die Feinde; von ihnen zu den Toten bin ich hinabgeführt.“ Der Redende spricht zu einem Gottwesen, das gekommen ist, seinen Geist zu erlösen. Es ist der Urmensch oder Gott Ormuzd, der nach anderen Texten seinen Geist, nach den Acta Archelai cap. 7, 4 die ψυχή in die Fessel der Feinde gegeben hat. Die Texte berühren sich zum Teil eng mit dem manichäischen Schöpfungsbericht, wie er uns auch in anderen Fassungen vorliegt. Ich erwähne zunächst ein in M. 33 erhaltenes Hymnenfragment, das schildert, wie der uranfängliche Vater und der Thronfolger den Geist in die Fessel der Feinde gibt, und die Mutter des Lebendigen zu dem Vater der Größe wegen des gefangenen Sohnes fleht. Der Gott Chroshtag (Ruf) wird zu ihm gesendet; er spricht zu ihm ähnlich wie Zarathustra zu dem „Geist“; der gefangene Gott steigt auf; die Mutter ergreift seine Hand und begrüßt den Sohn, der in der Fremde war, und verheißt ihm Ehre bei allen; dann wird der κόσμος geschaffen. Ähnlich ist ein mitteltürkisches Fragment T. II D 173 b', das A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I (Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912) S. 12 veröffentlicht hat. In eine Aufzählung der fünf Tätigkeiten[1]) des Gottes Chroshtag (Ruf) ist bei der fünften, dem Öffnen der Himmelstür, die Erzählung eingelegt: „So wie das Wasser die Tür der Gewächse und Bäume auf der Erde öffnet, so auch Chroshtag der Gott dem Gotte Chormuzta (und) den fünf Göttern[2]) seine Tür öffnete. Als Chroshtag und Padwahtag[3]) von dem Gotte Chormuzta (und) von der Hölle in die Höhe gestiegen war, da kamen Wadziwantag der Gott[4]) und die Muttergottheit[5]) eilends herbei. Den Gott Chormuzta aus der Hölle aufwärts machten sie aufsteigen und

1) Die Fünfzahl bildet die Grundlage aller manichäischen Systematik und wird uns später eingehender beschäftigen.

2) Dem Urmenschen.

3) Die Antwort.

4) Der spiritus vivens.

5) Die Mutter der Lebendigen.

herauskommen und zum Götterhimmel sandten sie ihn. Und die Muttergottheit und Wadziwantag der Gott, diese schieden die fünf Götter von dem Gotte Chormuzta ab. Und (nun) die Erde und den Himmel zu schaffen und zu machen machten sie sich bereit." Es folgt die Schilderung dieser Schöpfung. Wir können aus anderen Berichten ergänzen, daß Chroshtag den Ormuzd zunächst bis an „die Grenze" begleitet und ihm dort die Tür öffnet. Dann kommen die Mutter der Lebendigen und der lebende Geist, und die erstere reicht ihrem Sohn dort die Rechte.

Dagegen nennt Theodor bar Khoni (Cumont, Recherches sur le Manichéisme I p. 24) den gefangenen Gott nicht Ormuzd, sondern den Urmenschen. Von den drei Göttern Freund der Lichter, Bam und lebender Geist[1]) wird berichtet: „Ils s'en allèrent vers la terre des Ténèbres et trouvèrent l'Homme Primitif absorbé par les Ténèbres, lui et ses cinq fils. Alors l'Esprit Vivant cria à haute voix et cette voix fut semblable à un glaive aiguisé et elle découvrit la forme de l'Homme Primitif. L'Esprit Vivant (mißverstanden, gemeint war in der Vorlage Chroshtag, der Ruf) dit: 'Salut à toi, être bon au milieu des méchants, être lumineux au milieu des animaux de colère qui ne connaissent pas leur honneur.' L'Homme Primitif lui répondit: 'Viens dans la paix, toi qui apportes une denrée de quiétude et de paix.' Il lui dit encore: 'Comment vont nos pères, les fils de la lumière, dans leur cité.' L'Appelant lui répondit: 'Ils vont bien.' L'Esprit Vivant (wieder mißverständlich eingesetzt, von Cumont mit Recht getilgt), l'Appelant et le Répondant s'attachèrent l'un à l'autre et montèrent vers la Mère de Vie et vers l'Esprit Vivant. L'Esprit Vivant revêtit l'Appelant et la Mère de Vie revêtit le Répondant, son fils chéri. Ils descendirent vers la terre des Ténèbres à l'endroit où se trouvaient l'Homme Primitif et ses fils" (also zu der Grenze). Die Mutter der Lebendigen und der lebende Geist schaffen dann Erde und Himmel. Im Fihrist (S. 88) sind zwei Versionen miteinander verbunden; nach der ersten folgt der König der Lichterde mit anderen Göttern selbst dem gefangenen Urmenschen, und ist der eigentliche Befreier der Freund der Lichter (Lichtwesen); die zweite entspricht dem Bericht Theodor bar Khonis, nennt aber statt der Mutter der Lebendigen die Fröhlich-

1) In der Fortsetzung sind es richtig die Mutter der Lebendigen und der lebende Geist. Die Erzählung ist, wie der Fihrist S. 88 zeigt, aus einer Parallelversion interpoliert.

keit; der Ruf geht auch hier von dem lebenden Geist aus, aber hinzugefügt wird, daß der Urmensch (durch ihn oder später durch den Geist) zu einem andern Gott wird. Auch in den Acta Archelai cap. 7 ist der eigentliche Befreier der lebende Geist; er, nicht die Mutter der Lebendigen reicht dem Urmenschen die Rechte; während dieser sich rettet, bleibt die Seele zurück. Der Leser erkennt leicht, die Namen der Götter wechseln fast beliebig; der Grundgedanke des Dramas bleibt und wird in den liturgischen Stücken noch öfter angeführt. Ich erwähne wenigstens zwei davon, die Prof. F. W. K. Müller a. a. O. S. 29 und 108 veröffentlicht hat: „Dies in seinem eigenen Gesang: Ich bin der erste Fremdling (der erste, der in die Fremde gekommen ist), der Sohn des Gottes Zarvan, das Herrscherkind“ und „Ich bin ein Herrschersohn . . . und bin ein Fremdling geworden aus der Großherrlichkeit“. Wieder handelt es sich zunächst offenbar um den in die Materie versenkten Gott Ormuzd, der ja mehrfach als Sohn des Zarvan bezeichnet wird.

Eine letzte Ergänzung geben die Hymnenanfänge des entsprechenden Abschnitts der uigurischen Sammlung. Drei Anfänge (nach Prof. F. W. K. Müller, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912 Z. 402. 403. 408) reden von der Heimkehr des Gottes in das Lichtreich: „Gekommen ist dieser Geist der gefesselte (?)“ oder „der erlöste“ oder „der befreite“, einer wohl von dem Gedenken der Götter an den Gefesselten (437): „Zu dir wollen wir beten (?), mein Geist, gefangen . . .“ Die bestimmte mythologische Figur des „lebenden Geistes“, die unter den Befreiern erscheint, werden wir freilich von diesem „gefangenen Geiste“ sondern müssen. Der Begriff des Geistes tritt ja bei den meisten Völkern ganz allgemein als Bezeichnung des Gottwesens ein. Daß auch Mani wie Zarathustra für den Freund der Lichtwesen als Befreier eingetreten ist, zeigt ein zum Kantillieren zurechtgemachter Text M. 64 (F. W. K. Müller, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1904 S. 92): „Es kam (?) von den Göttern Mari ⟨Mani⟩, der Gott glänzenden Ruhmes; zum Paradiese ⟨leitet er hinauf?⟩, wo der Wind lieblichen Geruch herbringt.“ Die Gegenstrophe lautet: „Gekommen ist der Gott, der reine, aus dem Paradiese des Lichtes, der Gütige, das Wort (?).“ Wir können noch nachweisen, bei welchem kultlichen Anlaß dies Lied gesungen ist, und was es ursprünglich bedeutet. Doch müssen wir dazu erst eine andere Reihe von Texten analysieren.

## b) Die abgekürzte Totenmesse.

Mit dem Zarathustra-Fragment berührt sich aufs engste in M. 4 ein innerhalb eines größeren literarischen Zusammenhangs stehendes und von Prof. F. W. K. Müller übersetztes Fragment (Abhandl. d. Preuß. Akad. 1904 S. 49 ff.), welches ich zunächst einmal aus diesem Zusammenhange herauslöse, um die Uebereinstimmung anschaulich zu machen: „Erwache, Glanz-Seele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin du entschlummert bist ... ich will dich schmücken lassen (?); folge mir zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn." Es ist klar, daß es sich um dieselbe Grundanschauung handelt, wir hier also ihre spätere Verwendung prüfen und innerhalb eines großen Ganzen beurteilen können.

Prüfen wir wieder zunächst die Handschrift. In M. 4 sind zwei Doppelblätter eines liturgischen Buches vereinigt, das ganz verschiedene gottesdienstliche Texte enthielt. Erhalten sind zwei Bestandteile, die sich in Anlaß, Art der Ausführung und Dialekt scharf voneinander abheben. Blatt 1 und 2 bieten in dem (arsacidischen) Norddialekt verfaßte Lieder oder Liedanfänge, die in einem planmäßig geordneten Ganzen, dessen Anfang und Schluß leider verloren ist, das Geschick der Seele darstellen. Blatt 3 und 4 geben im (sassanidischen) Südwestdialekt ein einheitliches, für ein bestimmtes Gemeindefest verfaßtes Kirchengebet, das mit dem ersten Stück überhaupt nichts zu tun hat und für meine Untersuchung bedeutungslos wäre, wenn sich nicht an ihm die Ordnung und Abfolge der Blätter bestimmen ließe. Zwischen beiden Bestandteilen sind eine Anzahl Blätter verloren. Die beiden Doppelblätter selbst schließen aneinander, sind aber, wie ich schon vor Jahren sah, in Prof. F. W. K. Müllers Veröffentlichung nicht richtig gestellt; das innere ist vor das äußere gelegt. Die Seitenfolge — Prof. F. W. K. Müller rechnet nach Seiten — ist in Wahrheit 3. 4 + 1. 2 — Blattverlust[1]) — 7. 8 + 5. 6.

Den Beweis geben zunächst die Seitenüberschriften, die auch hier zur Bequemlichkeit des Nachschlagenden beigefügt sind. Sie

1) Da sich später herausstellen wird, daß die größere Hälfte des ersten Textes und mindestens der Eingang des zweiten verloren ist, scheinen eher drei als zwei Doppelblätter, vielleicht sogar noch mehr verloren.

sollten ursprünglich ein Schlagwort oder eine Liederaufschrift aus der Seite selbst bieten; aber da der Schreiber sie gedankenlos aus der Vorlage entnahm, selbst aber nicht immer gleich viel Text auf die Seite brachte, wie in der Vorlage stand, entsprechen sie nicht mehr genau [1]). So steht auf S. 4 die Ueberschrift „Beendet ist der Hymnus von Leib und Seele", aber diese Worte stehen im Text nicht auf S. 4, sondern auf S. 1; also folgte S. 1 auf S. 4. Dagegen trägt S. 5 die Ueberschrift „Bar Simus". Der seltsame Engelname kommt aber nicht auf S. 5, sondern am Ende von S. 8 vor; also ging S. 8 der S. 5 unmittelbar voraus. Die Bestätigung bietet der Text selber, der für das Kirchengebet (S. 7. 8. 5. 6) nun einen einheitlichen Verlauf ergibt; es endigt in der Aufforderung zu der bei den Manichäern und Mandäern üblichen Ceremonie, die Rechte des Erlösers oder seines Stellvertreters zu ergreifen. Es ist, wie uns das Monument des Antiochus IV von Kommagene (Abbildung bei Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt S. 64) zeigt, eine im iranischen Kult übliche Ceremonie [2]), die freilich auch bei den Babyloniern wiederkehrt (vgl. Zimmern, Berichte der Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften LXX, 1918, Heft 5 S. 49) [3]). Sie gehört notwendig an das Ende. Damit ist zugleich der Beweis für den lückenlosen Anschluß und die Abfolge der Seiten 3. 4. 1. 2 erbracht. Daß es sich auch in ihnen um ein einheitliches Ganze handelt, zeigen die Seitenüberschriften; nur sind die einzelnen Abschnitte, in die es sich gliedert, nur Auszüge, welche kurze Andeutungen von Reden und Betrachtungen bieten. Ergänzend treten die Kapitelüberschriften

---

1) Ähnliche Kolumnenüberschriften zeigt der Didymus-Papyrus, und auch hier ist die gleiche Verschiebung zu beobachten, vgl. R. Laqueur, Hermes XLIII 221: Die Ueberschrift von Kolumne 6 ὑπερβάτου φράσεως κατάστασις bezieht sich in Wahrheit auf Kol. 7, 1 ὑπερβάτῳ τῇ φράσει κέχρηται, die Ueberschrift von Kol. 7 gehört zu einem Stichwort, das erst Kol. 8, 5 erscheint; umgekehrt steht die Ueberschrift zu Kol. 11, 10 schon über Kol. 10. Die Ueberschriften sind also von dem Schreiber übernommen. In dem manichäischen Text entsprechen die Seitenüberschriften wenigstens des ersten Teils (1—4) auch in ihrem Charakter denen des Didymus-Papyrus (vgl. Laqueur, der leider das schlagende Gegenbild in der Lukrez-Ueberlieferung nicht beachtet hat). Es ist eine Art von Capitulatio.

2) In den mandäischen Texten (Brandt, Mandäische Schriften S. 207 und 202) erhebt der Erlöser dadurch aus dem Reiche der Materie, aber auch die Götter selbst reichen sich untereinander Kushta. Ceremonie und Bezeichnung als Söhne der Rechten kehrt bei den Manichäern wieder.

3) Ich gebrauche auch in solchen Fällen die Bezeichnung „iranisch"; eine volle Scheidung ist doch unmöglich.

innerhalb des Textes ein; denn trotz eines gewissen Zusammenhanges sind kleinere sachliche Einheiten durch Stichworte, einmal auch zwischen zwei Gruppen solcher Einheiten ein größerer Abschnitt kenntlich gemacht. Ich gebe die Kapitelüberschriften natürlich im Text, die Seitenüberschriften, die nur stören würden, in den Anmerkungen. Die Interpunktionsart behalte ich bei. Es gilt zunächst, den literarischen Charakter und die Art dieses Auszuges zu bestimmen.

I. S. 3 [1]) . . . Weltruhe. Würdig bist du der Lehre (?) ○○—○○ O dir Lichtseele will ich vielen Rat geben, damit du Erlösung findest ○○—○○ Kommet, Seelen, zu diesem Lichtschiff [2]) ○○—○○ Meine Seele, glanzvollste . . . wohin bist du gegangen? Kehre wieder zurück ○○—○○ Erwache, Glanzseele, aus dem Schlummer der Trunkenheit, worin du entschlummert bist . . . ich will dich schmücken lassen (?); folge (mir) zur Stätte der gebetgepriesenen Erde, wo du gewesen bist von Anbeginn ○○—○○ Aus Lust . . . aus Gier . . . und von dem Feuer dem brennenden . . . ○○—○○ Ein Engel (Bote) aus dem Paradiese ist gekommen, ein Verkünder der Herrlichkeiten 2 ○○—○○ [3])

(Rot) Beendet ist der Seelenhymnen Mitte (??) [4]).

Er lasse rezitieren (?) die Hymnen vom Ausgang.

---

1) Seitenüberschrift: Er lasse rezitieren (?) (die Hymnen) vom Ausgang. Der Anfang des Abschnittes ist verloren; das erste Wort gehört zwar zu demselben Liede wie die folgenden, aber kaum zu demselben Satz. Die Gottheit erwägt, daß die in der Welt weilende Seele die erlösende Belehrung verdient. Der Bote entschließt sich, zu ihr zu ziehen. Er ruft die Bemannung des Lichtschiffs zusammen. Er sucht, in der Welt angekommen, nach der Seele. Er erweckt die gefundene vom Schlummer und mahnt zur Heimkehr. Das folgende Lied ist undeutlich; die Seele scheint zu reden. Die Seele erkennt zuletzt, daß der Bote aus dem Lichtreich erschienen ist.

2) Vgl. in dem Inhaltsverzeichnis des uigurischen Hymnenbuches (F. W. K. Müller, Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuche, Abhandl. d. Preußisch. Akad. 1912 S. 21 Z. 281 „Kommt herbei, Wesen (?), zum Schiff des Lichtes". Daß es sich um ein selbständiges Gedicht handelt, wird durch diese Parallelfassung bestätigt.

3) Die Bedeutung der Zahlen 2 und 3, die sich im folgenden wiederholen, ist unklar. Begannen vielleicht zwei Lieder mit demselben Anfang? Eng verwandt war das Preislied auf Mani, dessen Anfang Prof. F. W. K. Müller S. 44 gibt: „Ein Engel (Bote) kam aus dem Lichtparadies, glänzenden Namens, der auserwählte, der Gott Mari Mani" (Mani erscheint auch in Teil II und V als der Erlöser, ebenso in den Hymnen der uigurischen Sammlung).

4) Wort wohl unbekannt, der erste Buchstabe scheint verlesen.

II. Aufgestellt bin ich . . .
S. 4[1]) . . . diesem edlen göttlichen; ich habe gesehen den Erlöser, als er lächelnd zu mir sprach ○○—○○ Es kam zu mir die Botschaft (?), daß ich erwählt worden bin; ungehindert wird auf mich leuchten die Ordnung (?) . . . hat sie gemacht mein Gemüt ○○—○○ Gekommen ist (?) . . . meines Lebens; befreie mich von Ungemach (und) Bedrängnis an dem Tage des Ausgangs. 3 ○○—○○ Mögest du kommen, mein Erlöser, im Preise belebender (?) Gott, Mari Mani, inmitten der drei Göttersöhne ○○—○○ Gedenke, gütiger Gott, an diesen Sohn der Einsicht (?), den Hörer, die betrübte Seele, welche dir Antwort gegeben hat ○○—○○ Gutes tuender Gott, gedenke an mich; mein Gedenken war an den Tag des Ausgangs ○○—○○ Komme, Gott, siehe auf mich, (du) meine Hilfe in dieser Zeit. 2 ○○—○○ Das Schreiben ○○—

(Rot) Beendet sind die Hymnen vom Ausgang.

S. 1[2]) Er lasse rezitieren (?) den Hymnus von Leib und Seele.

III. Ruhe, Guttat des Gartens (Paradieses), mögest du mir werden, Ruhe, Guttat ○○—○○ Mögest du mir wiederkommen, mögest du in mir weilen, möge ich ein Preisender werden für deine Guttat ○○

---

1) Seitenüberschrift: Beendet sind die Hymnen von Leib und Seele. In Wahrheit beginnen und enden sie erst auf der nächsten Seite, vgl. oben S. 12. Sämtliche Lieder des zweiten Teiles geben Reflexionen der Seele. Sie geht von der Beschreibung der ihr gewordenen Offenbarung aus (anknüpfend an Teil I), dann zu deren Bedeutung über: sie ist des Heils gewiß und daher froh. Ihr Schutzgeist ist erschienen; er möge sie auch am Todestage befreien. Mani, der Erlöser, soll bald kommen. Er soll sie nicht vergessen; sie hat auf seinen Ruf ja geantwortet. Er soll ihrer gedenken, wie sie immer an den Todestag gedenkt. Ein letzter, noch dringenderer Anruf soll durch den Verweis auf die Bedrängnis der Zeit ihn zur Eile mahnen. Die Subskription nach der Zahl 2 bleibt wie diese rätselhaft, sie ist mir auch sonst nur einmal noch begegnet.

2) Seitenüberschrift „Er lasse rezitieren (?) den Hymnus von den letzten Zeiten" (*frashegerd*, Welterneuerung, Vollkommenmachung). — Der Teil ist auffällig kurz und drückt nur die Sehnsucht der Seele nach dem erneuten Aufenthalt im Lichtreich aus, der dann kein Ende nimmt. Von Leib und Seele ist in den Liedanfängen nicht die Rede. Da in den mandäischen Todestexten die Seele sich immer überlegt, daß sie, um in das Lichtreich einzugehen, den Körper zurücklassen muß, und von ihm Abschied nimmt, wird der Hauptinhalt der Lieder Ähnliches geboten haben. Parallelfassungen zu dem Anfang scheinen in der uigurischen Sammlung Z. 283. 284 angeführt.

(Rot) Zu Ende sind die Hymnen über Leib und Seele.

(Drei Zeilen freigelassen)[1])

(Rot) Er lasse rezitieren (?) den Hymnus vom Frashegerd.

IV. Himmelsbefehl und Erdenantwort . . .[2]), o Welt, zum Herrn das Wort ○○ Die Götter wollen wir finden (?), welche uns erlösen aus dieser Sündenzeit, der Bedrängnis der weltlichen (?) und ungläubigen ○○ Ihr Engel und Lenker (?), erlöset uns von allem Ungemach ○○ Es kam herbei die Zeit,

S. 2[3]) wie (von der) der Erlöser geschrieben hat ○○—○○

(Rot:) Beendet ist der Hymnus vom Frashegerd.

(Eine Zeile frei)

(Rot:) Er lasse rezitieren (?) den Hymnus vom . . .

---

1) Ein größerer Abschnitt wird hierdurch fühlbar gemacht. Wenn sich später ergibt, daß das Ganze dieser Liturgie aus zwölf Teilen bestand, dürfen wir annehmen, daß sie in vier Hauptteile zerfiel. Das entspricht den mystischen Zahlenspielen, welche die Manichäer lieben. Die zwölf „Glieder" der Liturgie entsprechen, wie sich zeigen wird, den zwölf Stunden des Lichttages oder den zwölf Aionen des einen Aion. Diese sind, räumlich gefaßt, nach den vier Himmelsgegenden, zeitlich gefaßt, nach den vier Jahreszeiten in vier Triaden geordnet (vgl. Augustin, Contra Faustum XV 5). So wird der größere Abschnitt nach dem dritten Unterteil der Liturgie nicht bedeutungslos sein. Inhaltlich beginnt nach ihm tatsächlich etwas Neues: der Weltuntergang bricht an; auf Aufforderung Gottes ruft die Welt (oder der in ihr eingeschlossene Lichtteil) nach der Wiederkehr des Gesandten (Mani). Dann redet er (Teil 5) und erscheint der Seele (Teil 6).

2) Rufe, flehe oder dgl. Nach der schwachen Interpunktion folgt die Antwort der Welt.

3) Seitenüberschrift: Beendet ist der Hymnus vom . . . (wie unten). Der folgende Hymnus vom Erlöser ist nach Prof. Andreas' Übersetzung von Prof. Lidzbarski, Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaft Göttingen 1918 S. 501 herausgegeben und wohl mit Sicherheit auf ein aramäisches Original zurückgeführt worden. Die persische Uebersetzung entspricht metrisch ganz dem Zarathustra-Fragment; je vier achtsilbige Zeilen bilden eine Strophe, je zwei Zeilen hängen enger zusammen und sind daher nur durch schwächere Interpunktion geschieden. Die beiden ersten Strophen bilden sicher ein Lied; ob der Schluß noch dazu gehört oder den Anfang eines zweiten bildet, ist nicht zu entscheiden. Die Übersetzung von Prof. Andreas lautet: (1) „Ein dankbarer (oder bekennender, vgl. a. a. O. 504) Schüler bin ich, der aus Babel dem Lande entsprossen ich bin; entsprossen bin ich auch dem Lande Babel und an der Wahrheit Pforte habe ich gestanden. (2) Ein verkündender Schüler bin ich, der aus Babel dem Lande fortgezogen ich bin; fortgezogen bin ich aus dem Lande Babel, auf daß ich einen Schrei zuschreie dem auf Erden Gewordenen. (3?) Euch, (ihr) Götter, will ich anflehen, ihr Götter alle, erlaßt (mir) meine Sünde durch eure Vergebung." Die Bezeichnung als Schüler oder Jünger trägt auch bei den Mandäern der zur Welt herniedergesendete Bote Gottes, vgl. Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 154

V. Ein begnadeter(?) Hörer(?) bin ich, weil aus Babel dem Lande entsprossen ich bin ○○— Entsprossen bin ich aus dem Lande Babel und an der Wahrheit Tor bin ich aufgestellt worden ○○—○○ Ein Sänger(?) bin ich, ein Hörer(?), der aus Babel, dem Lande gegangen ich bin ○○— Gegangen bin ich aus dem Lande Babel, damit ich rufen sollte einen Ruf in der Welt ○○—○○ Euch Götter will ich anflehen: alle Götter, erlasset mir die Sünde in Barmherzigkeit ○○—

(Rot:) Beendet ist der Hymnus vom . . .

(Eine Zeile frei)

(Rot:) Er lasse rezitieren(?): Vereinigt (mit mir, eingetroffen) ist der Lichtwesen

VI. Vereinigt (mit mir) ist der Lichtwesen (Leuchtenden) Freund mit Frieden. Ich (er?) gebe Kraft und

Damit bricht der Text ab. Die Stichwörter der sechs Teile sind also: (Anfang?) der Seelenhymnen, Hymnen vom Ausgang[1]), von Leib und Seele, — vom Frashegerd, vom Erlöser(?), endlich „Vereinigt mit mir ist der Lichtwesen (Freund)". Zum Vergleich bieten sich einerseits die Totentexte der Mandäer, besonders das zweite Buch mit seiner Einheit von achtundzwanzig Texten, in denen zu dem Mana, dem in die Materie versenkten Gottwesen, zweimal der himmlische Bote kommt, das erste Mal, wenn der oberste Gott es seiner künftigen Erhebung gewiß machen will, das zweite Mal, wenn er es wirklich (beim Weltende) zu sich zurückruft, andrerseits die kosmologischen Texte der Manichäer, welche die Befreiung des Urmenschen (Adam oder Ormuzd) schildern. Der erste Hauptabschnitt ist danach wohl klar. Wie bei der Gefangenschaft des Urmenschen planen die himmlischen Mächte die Befreiung, und wie bei den Mandäern erhält der Bote den Auftrag und wird dabei von zwei (manchmal bei letzteren auch von drei) Lichtwesen begleitet. Auch bei den Mandäern wird nach der Verkündigung das Warten des Manas betont. Der göttliche Helfer erscheint dann das zweite Mal, wenn der Mana sich bereits von der Welt losgelöst hat und nach einem Geleite ruft[2]). Hieraus scheint mir die Situation zu verstehen, die im sechsten Abschnitt voraus-

1) Auch mandäischer Terminus.

2) In manichäischen Texten ruft vor dem Weltuntergang der zurückgebliebene Seelenteil (die Seelen) den Gott Ormuzd an, vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 26.

gesetzt wird. Der Freund der Lichtwesen ist bei ihr eingetroffen: die Seele bittet nun um Kraft für den Aufstieg. Es ist bedeutsam, daß unmittelbar vorher der fünfte Abschnitt die Selbstvorstellung des Erlösers bringt. Daß das Lied ursprünglich aus einem andern Zusammenhange stammt, zeigt die nur in ihm erscheinende semitische Kunstform der Wiederholung der gleichen Worte in veränderter Stellung; sie ist der iranischen Dichtung fremd. Wir werden zu scheiden haben, was das Lied ursprünglich bedeutet haben mag, und was es in seiner persischen Überarbeitung in diesem Zusammenhang bedeuten soll. Die Urbedeutung hat Prof. Lidzbarski wohl richtig erkannt: Mani stellt sich als den aus dem Lande Babel stammenden Gesandten vor, wie Zarathustra für ihn der Gesandte für Persien, Buddha der für Indien ist. In dem Zusammenhang dieses Textes dagegen ist Mani der allgemeine Gesandte und Erlöser, der als Weltrichter wiedererscheint, den Tod vernichtet, die Feinde niederschlägt und die Seinen ins Paradies einführt. In dieser Eigenschaft heißt er der Freund des Lichtes und wird dem Gott Ormuzd oder dem Urmenschen gleichgesetzt[1]). Der große Schrei, den er hier rufen soll, ist die Ankündigung des Weltendes (vgl. M. 473 b, Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 50). Dazu kann er nicht aus seiner irdischen Heimat, sondern nur vom Himmel kommen; ihn muß hier Babel, das Tor Gottes und die Pforte der Wahrheit bezeichnen. Eine schlagende Bestätigung gibt das Lied auf Mani (oben S. 10) „Gekommen ist der Gott, der reine aus dem Paradiese des Lichtes". Dann aber kann der letzte Absatz des fünften Teils nicht mehr zu seiner Rede gehören. Ganz gleich, ob er noch zu dem Liede gehört oder nicht, kann er nur Worte der Seele enthalten, die ihr Ende voraussieht. Mandäische Totentexte geben vereinzelte Gegenbilder; ist doch einmal selbst bei dem Mana, dem Gottwesen, von Sündenerlaß die Rede. Wir gewinnen damit rückwärts schreitend auch die Bestätigung für Teil IV, dessen Stichwort ja die ἀποκατάσις, das Weltende, ist. Ausdrücklich wird gesagt, daß der Erlöser es in seinen Schriften vorausgesagt hat; also ist Mani gemeint. Daß die Endzeit der Welt voll Streit, Aufruhr und Unglauben sein wird, ist mandäische wie manichäische Lehre. Die drei Abschnitte IV, V, VI bilden eine fühlbare Einheit und geben zeitlich einen Fortschritt. Ihnen stehen I, II, III ähnlich

1) Vgl. die Übersetzung von M. 10, Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 46.

gegenüber; Schwierigkeiten machen nur II und III. Das Gespräch zwischen Seele und Leib, das in dem Stichwort von III vorausgesetzt wird, erwähnen die mandäischen Texte meist unmittelbar vor ihrer Trennung. Einmal freilich (Genza l. I 2 p. 9) wird es unmittelbar dem ersten Erscheinen des Boten nachgestellt: die Seele überlegt mit Körper und Geist, „warum sitzen wir da, warum liegen wir da, ohne uns eine Reisezehrung zu besorgen? Gar bald mag der Erlöser kommen und uns aus dieser Welt holen.“ In der Tat kommt er dann bald danach. Nur um die Sehnsucht nach dem Ausgang und um den Gedanken an ihn handelt es sich in II und III. So kann sich die Erwähnung der Schau des Erlösers im Eingang von II nur auf die erste Erscheinung des Boten, die Erweckung, beziehen. Sie brachte der Seele die Gewißheit der Erwählung. Sie freut sich, da sie von nun an des unlöslichen Zusammenhanges mit Gott sicher sein darf. Der unklare erste Satz könnte andeuten, daß die Seele schon dies erste Zusammentreffen mit dem Boten in der Ekstase, also von dem Körper gelöst, erlebt hat. Ein Hinweis darauf fehlt in den mandäischen Texten, die im übrigen nicht selten schildern, wie jenes erste Kommen des Boten die Seele zuversichtlich und froh gemacht hat, oder erwähnen, daß er ihr die Gnosis gebracht hat.

Gewiß bleibt in dieser Rekonstruktion manche Einzelheit unsicher, allein der Charakter des Ganzen scheint mir doch deutlich. Aus einer größeren Anzahl meist abgekürzt angegebener Hymnen soll uns ein Fortschritt des Geschehens entgegentreten, etwa wie in der Prophetenweihe des Corpus Hermeticum (cap. XIII); der Hörer, oder besser der Beter soll dabei diesen Fortschritt selbst miterleben [1]). Um ein Mysterium handelt es sich tatsächlich auch hier; schon der Vergleich mit M. 7 müßte das lehren. Aus der Materie soll die Seele befreit und mit Gott vereinigt werden; so wird als vorbildlich die Befreiung eines Himmelswesens erzählt, die erst mit dem Ende der Welt vollständig wird; auch es heißt Seele und ist in gewissem Sinne die Seele. Schon diese Unklarheit legt mir die Vermutung nahe, daß wir es in M. 4 mit einer Totenmesse oder einer sonstigen fürbittenden Liturgie zu tun haben. Ich würde unter dieser Voraussetzung zugleich die seltsame Verkürzung der Texte am besten

1) Vgl. meinen Poimandres S. 217, Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 24 und 33 ff. Auf eine ähnliche Absicht einzelner Zaubervorschriften wie der Mithrasliturgie habe ich schon in den Neuen Jahrbüchern f. d. klass. Altertum XIII (1904) S. 192 A hingewiesen und Dieterichs Zustimmung gefunden.

verstehen[1]). Für einen beschleunigten und summarischen Gebrauch sind einzelne Sätze herausgehoben und nur in den Reden des göttlichen Boten ganze Strophen gelassen. Das Zarathustra-Fragment, von dem die Untersuchung ausging, zeigt uns dabei, daß wir es im wesentlichen mit iranischen Vorstellungen und iranischem Kult zu tun haben, der durch Mani nicht namhaft geändert ist.

### c) Das große Erlösungsmysterium.

Die abgekürzte Liturgie schloß in dem uns erhaltenen Teil mit der Kapitelüberschrift: „Er lasse rezitieren(?): Vereinigt (mit mir) ist der Lichtwesen" und den Textworten: „Vereinigt (mit mir) ist der Lichtwesen Freund mit Frieden. Ich(? er?) gebe Kraft und" . . . Die gleiche Ueberschrift, auf deren Bedeutung ich bisher nicht näher eingegangen bin, zeigt ein großes Dichtwerk, das uns bisher in sieben Handschriften bekannt ist; doch werden sich zweifellos noch mehr hinzufinden. Sechs dieser Handschriften hatte sich Prof. F. W. K. Müller schon seit langem ausgesondert und eine in drei von ihnen erhaltene Strophe schon in den Abhandlungen der Berliner Akademie 1904 S. 6 veröffentlicht. Seine Aufzeichnungen aus ihnen zeigte er mir im Sommer 1918 und gestattete, als ich den Zusammenhang des Textes mit meinen Arbeiten sofort erkannte, in hochherzigster Güte die Benutzung seiner Vorarbeiten und die Herstellung von Photographien, die dann Prof. Andreas mit mir durchnahm. Was sich an Resultaten hier ergibt, danken wir allein seiner selbstlosen Hilfsbereitschaft.

Schon die übergroße Zahl der Manuskripte zeigt, daß es sich um einen Kernpunkt der manichäischen Religion handelt. Den liturgischen Charakter, die poetische Form und die Vortragsart hatte schon Prof. F. W. K. Müller erkannt; vor jeder zweiten Strophe steht am Rand der Buchstabe p, den er als „Antwort" (padwag) faßte[2]). Freilich ist es nicht ein Dialog, in welchem der Angesprochene die Antwort gibt; vielmehr wenden sich zwei Redner

1) Mit den bloßen Registern von Hymnenanfängen, die nicht ganz selten sind, hat M. 4 nichts zu tun. Ein Vergleich mit dem von F. W. K. Müller Abh. 1912 veröffentlichten langen Register der uigurischen, im Jahre 762 begonnenen Sammlung zeigt das schlagend.

2) Das ist für den späteren und verallgemeinerten Gebrauch durchaus richtig, schließt aber nicht aus, daß die Anlage des ältesten Textes eine Begründung in der Mythologie hat und der Buchstabe hier persönlich (Padwahtag) zu deuten ist.

abwechselnd immer an dieselbe Person, die selbst in dem erhaltenen Text stumm bleibt. Zwei Götter mahnen die Seele ähnlich wie der einzige Redner in der arabisch geschriebenen Hermetischen Schrift, die ich in der Abhandlung Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur S. 51ff. analysiert und ins zweite Jahrhundert datiert habe. Nur im Interesse des liturgischen Vortrags, der ja bei den Manichäern die Responsorienform liebt, ist die Rede an zwei Persönlichkeiten verteilt. Wer sind die beiden Götter? Die Antwort gibt zunächst Str. 16 des folgenden Liedes „Und ich will öffnen vor dir das Tor in jedem Himmel, Und will säubern deinen Pfad ohne Furcht und ohne Zittern". So kann tatsächlich der Gott Chroshtag (Ruf) reden, vgl. das oben S. 8 angeführte mitteltürkische Fragment „Chroshtag der Gott dem Gotte Chormuzta (und) den fünf Göttern seine Tür öffnete". Dazu paßt, daß die nächste Strophe dann das Zeichen p (Padwahtag) trägt. Nun tragen alle Texte auf der ersten Seite die Ueberschrift „sechstes Glied", auf der zweiten „Vereinigt (mit mir) ist der Lichtwesen ⟨Freund⟩". Das erinnert an die erste Version der Befreiung desselben Gottes im Fihrist (S. 88, oben S. 9), wo es der Freund der Lichtwesen ist, der niedersteigt, um den Urmenschen aus der Materie zu erlösen; ihn begleiten die beiden Götter Chroshtag und Padwahtag. Die Vermutung liegt mindestens nahe, daß dies der Inhalt des Mysteriums ist. Es steht mit den früher besprochenen Texten in engster Verwandtschaft. Da nun die Ueberschrift des „sechsten Gliedes" tatsächlich dem sechsten Abschnitt von M. 4 entspricht, folgt, daß uns in diesem die erste Hälfte fast ganz erhalten ist; nur der Anfang der ersten Unterabteilung und der Schluß der sechsten fehlen. Wir erhalten durch die neuen Texte weiteren Einblick in die Anlage des Ganzen.

Über das in allen Stücken einheitliche Metrum kann ich leider nichts sagen. Die Strophen sind zweizeilig, nach jeder eine Zeile frei; die Zeile umfaßt 10—11 (?) Silben, in der Mitte eine durch einen Kreis oder Punkt bezeichnete Cäsur. Ich gebe zunächst das Hauptstück, freilich nicht in der Form, die ich hoffte erreichen zu können, sondern in der vorläufigen Übersetzung, die Prof. F. W. K. Müller sich gemacht hatte. Den Inhalt der in dieser Aufzeichnung fehlenden Stücke gebe ich nur in summarischer Umschreibung in Kursivdruck.

Vorausschicke ich auch hier eine Übersicht über die Handschriften, damit Nachfolgern eine große Arbeit erspart wird, und

weil die Übersicht über die Art der Überlieferung auch für den Leser Wichtigkeit hat. Nur das „sechste Glied“ enthalten fünf Blätter, die sich auf zwei Buchformen und Schriftarten ziemlich gleichmäßig verteilen. Es sind

1) M. 96 aus einer großen, wohl für kirchlichen Gebrauch gefertigten Handschrift. Jede Seite umfaßt die Überschrift und zehn zweizeilige Strophen. Inhalt: S. 1 = Str. 1—10; S. 2 = Str. 11—20.

2) M. 439 untere Ecke eines großen Blattes, ähnlich M. 96. Inhalt: S. 1 = Str. 26—29, S. 2 = Str. 36—39. S. 2 umfaßte danach zehn Strophen.

3) M. 175 aus kleinerer, eher für den Einzelgebrauch bestimmter Handschrift; S. 1 umfaßt Str. 12—21, S. 2 Str. 22—30; S. 2 umfaßt also nur neun Strophen, doch ist nach der zweiten, also nach Str. 23, Raum für eine Strophe freigelassen (Liedende). In der Regel standen also zehn Strophen und die Überschrift auf jeder Seite.

4) M. 91 ebenfalls aus kleinerer Handschrift, unterer Teil verloren; erhalten auf S. 2 acht, auf S. 1 nur sieben Strophen, doch ist nach der dritten, nämlich Str. 23, wieder freier Raum für eine Strophe (Liedende). Verloren sind je drei Strophen. Die Seite umfaßte also wieder die Überschrift und zehn Strophen. Inhalt: S. 1 = Str. 21—27, S. 2 = Str. 30—37.

5) M. 774 ebenfalls aus kleinerer Handschrift, unterer Teil (je drei Strophen) auch hier verloren; auch hier standen zehn Strophen und die Überschrift auf jeder Seite. Inhalt: S. 1 = Str. 31—37, S. 2 = Str. 40—46.

In beiden Formaten herrscht also in dem Umfang der Seiten volle Regelmäßigkeit. Nicht zufällig kann ferner sein, daß in M. 175 und M. 91 nach Strophe 23 das große Spatium ist; der Inhalt bestätigt, daß hier ein Lied schließt. Das sechste Glied bestand also aus mehreren unabhängigen Liedern. Hierdurch wird die frühere Erklärung der abgekürzten Liturgie weiter gesichert; ihre einzelnen Abschnitte zerfallen tatsächlich wieder in eine Reihe selbständiger Gedichte. Zu den fünf Handschriften tritt für diesen Teil eine Nebenüberlieferung in

6) M. 88, einem Doppelblatt von ähnlichem Charakter wie die Bruchstücke des kleineren Formates, auf jeder Seite ursprünglich ebenfalls zehn Strophen und die Überschrift (Blatt 2 S. 1 umfaßt nur neun, weil nach der dritten Liedende fällt). Zu dem „sechsten Gliede“ gehört nur das erste am unteren Rande verstümmelte Blatt, welches S. 1 die Reste von Str. 1—8, S. 2 die Reste von Str. 11—18

enthält, die Lücken der Überlieferung in M. 96 ergänzt und kleine Varianten gibt. Das zweite, vollständige Blatt trägt zwei Überschriften, auf der Vorderseite „Hymnus", auf der Rückseite die Kapitelüberschrift „auf das Evangelium bezüglich", entspricht also der Anlage von M. 7 und wohl dem gleichen Abschnitt; doch sind Strophen abgesetzt und auch hier jede zweite durch den Buchstaben p als Responsion bezeichnet. Das Metrum ist anders als im „sechsten Glied", die Zeilen länger. Der Liedschluß zu Anfang bietet die Verheißung der Vergöttlichung und die Ladung zur himmlischen Tafel. Das folgende Gedicht erwähnt, wie um des ersten Menschenpaares willen Jesus-Ziwa und die Lichtjungfrau in die Welt herabsteigen. Es ist offenbar die im Fihrist S. 91 Flügel wiedergegebene Fassung der Erlösung des Urmenschen[1]). In eine allgemeine Hymnen-Sammlung ist ein Lied aus dem „sechsten Gliede" aufgenommen.

Begonnen muß dies Lied mit dem in der Überschrift und dem Text der abgekürzten Fassung erhaltenen zehnsilbigen Vers haben: *angad rosanan* ○ *friyanag pad akhsat:* „Vereinigt (mit mir) ist der Lichtwesen Freund mit Frieden" (vgl. das Lied auf Mani M. 64 oben S. 10). Nur wissen wir nicht, ob die uns allein erhaltenen Verse noch zu dem so beginnenden Gedicht oder einem folgenden gehörten. Die ersten erhaltenen Strophen lassen ein vom Himmel kommendes Gottwesen sich und sein Verhältnis zu einem auf Erden (?) weilenden näher bezeichnen. Der Leser wolle sich erinnern, daß ich hier nur Vorläufiges in allgemeinster Form andeuten kann.

M. 96$^{r}$ 88$^{r}$ Str. 1—11 *Der Angesprochene ist die Perle, die monuhmed, und zwar die monuhmed des Mannes von gleicher Wesenheit (?), des Freundes des Redenden, dieser ist der Geist, die Wahrheit, sein Ursprung (?). Der Angeredete wird als Herrscher bezeichnet; um seinetwegen wurde*
96$^{v}$ 88$^{v}$ *Kampf in Himmel und Erde und kamen die Gesandten.*

96$^{v}$ 88$^{v}$ 175$^{r}$ 12 Und die Götter deinetwegen ○ sind ausgezogen und erschienen
Und haben vernichtet den Tod ○ und die Finsternis getötet.
13 p Und du bist die Erlösung ○ der höher . . .
Und das Zeichen des Lichts, ○ welches die Finsternis verscheucht.

1) Sie gehört einer auf christliche Leser berechneten Schicht an.

14 Und ich bin gekommen, ○ der ich vom Bösen erlösen will.
Von Leiden will ich gesund machen ○ und in deinem Herzen will ich machen Freude.
15 p Und alles, was du gewünscht von mir, ○ will ich dir geben
Und neu will ich machen deine Stätte ○ in hoher Herrlichkeit.
16 Und ich will öffnen vor dir ○ das Tor in jedem Himmel
Und will säubern deinen Pfad ○ furchtlos und (ohne Zittern).
17 p Ich will dich hinstellen in Kraft ○ und kleiden in Glanz
Und führen zur (Paradieses)stätte ○ dem gesegneten Orte.
18 Und dir den Vater, den Herrscher ○ (auf) ewig will ich zeigen
Und mit reinem Gewand ○ vor (ihn) will ich dich hinführen.
175r 96v 19 p Und die Mutter der Leuchten ○ will ich dir zeigen
. . . ewig zufrieden ○ in der gepriesenen Freude.
20 (Und ich) . . . will dir (zeigen) ○ die Brüder die frommen,
. . . . . ○ welche voll von Freude.
175r 91r 21 p *Weitere Aufzählung der seligen Götter.*
175v 91r 22 Und Furcht und Tod ○ nicht wirst du erleiden ewiglich
Auch nicht Vernichtung ○ Not und Plage.
23 p Und du wirst sein vereinigt (?) ○ an dem Ort der Erlöstheit
Mit allen Göttern ○ und in Fröhlichkeit weilen.

Ein volles Lied ist hier abgeschlossen, und man kann zweifeln, ob man es auf die Urseele (Weltseele) oder ein mythologisches Wesen, den Urmenschen oder Ormuzd, beziehen soll; beides kommt, wie wir noch weiter sehen werden, auf dasselbe heraus. Als *monuhmed* (Seele) kann auch der Gott bezeichnet werden; daneben freilich heißt er auch Geist (wie der Gefangene, den Zarathustra befreit), und auch der Befreier selbst nennt sich Geist, wenn er sich

der Seele gegenüberstellt[1]). Um das Weltende ferner handelt es sich; das zeigt klar Strophe 12. Gegenüber dem folgenden Liede, das nur die Bezeichnung Seele, und zwar in der immer wiederholten Anrede *(gyan)*, kennt, scheint mir alles beträchtlich mythologischer und persönlicher. Erhalten ist hier der Anfang:

| | | |
|---|---|---|
| 91[r] 175[v] | 24 | Steige auf, du Seele, ○ und fürchte dich nicht mehr, |
| | | Der Tod ist gefallen ○ und das Begehrte genaht. |
| | 25 p | *Der gegenwärtige Aion ist vorüber.* |
| 91[r] 175[v] 439[r] | 26 | Steige auf, ○ Seele, ○ und schreite vorwärts. |
| | | Nicht sei dir Lust ○ auf das Haus des Ungemachs. |
| | 27 p | *Es ist nur Verderben und Tod, ihre Heimat nicht hier.* |
| 175[v] 439[r] | 28 | Und alle Not, ○ welche du erlitten hast in der Hölle (?). |
| | | Durch ihn ist überschritten (?) ○ früher und von Anbeginn. |
| | 29 p | Komm weiter, steige auf ○ in Freude, ohne Gram. |
| | | Und ich will dich führen; nicht sitze ○ in todbringender Ruhe. |
| 175[v] 91[v] | 30 | Wende dich um und siehe ○ das leibliche Wesen (?): |
| | | (sie wandeln) in Ungemach, ○ sie mit ihren Freunden. |
| 91[v] 774[r] | 31 p | Und wahrlich sie kehren um ○ . . . |
| | | . . . . . |
| | 32 | Und wahrlich sie werden (wieder) geboren ○ in allen Geschöpfen |
| | | . . . . . |
| | 33 p | Weiter komme, steige auf ○ und nicht sei Freund Dieser Schönheit, ○ welche auf alle Art zerstört wird. |

1) Ich verweise schon hier darauf, wie Philo De plant. 18 Geist und Seele miteinander verbindet: (Μωυσῆς) εἶπεν αὐτὴν (τὴν λογικὴν ψυχήν) τοῦ θείου καὶ ἀοράτου πνεύματος ἐκείνου δόκιμον εἶναι νόμισμα σημειωθὲν καὶ τυπωθὲν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ὁ ἀΐδιος λόγος. Als zusammengehöriges und verwandtes Paar sollen sie hingestellt werden. Später wird sich dann auch der Hymnus der Thomasakten zum Vergleich bieten, in dem v. 25 (Hellenistische Wundererzählungen S. 108) der Götterbote „der verwandte Edelmann" ist, „ein schöner lieblicher Jüngling, ein Fürstensohn". Die Seele als Perle, die das dunkle Haus erleuchtet, begegnet in den mandäischen Texten oft. Mit Str. 14 vergleiche ich Johannesbuch 132, 12: „Ich bin gekommen, um Mirjai zu heilen."

34 Und hinfällt und schmilzt ○ wie Schnee in der Sonne,
Und für alles Getier (?) ○ nicht ist . . .
35 p *sie vergeht wie der Regen in der Sonne.*
91v 774r 439r 36 Weiter steig auf, o Seele, ○ nicht sei Freund
Für die zeitliche Zahl, ○̄ für die wenigen Tage,
37 p Und nicht wende dich um ○ zu allen (Erscheinungen),
(zur) Gier des Todes, ○ welche zur Vernichtung führt.
439r 38 *Vorwärts, komm, Seele; ich werde führen zu . . .*
39 p *Ich werde zeigen . . .*
774v 40 Und betrachte die Welt ○ . . .
Welche ganz Gier ist ○ . . .
41 p Und es packt sie . . . ○ Feuer und Vernichtung . . . sie alle, ○ welche in ihr weilen,
42 Und vernichtet die Höhenburg ○ mit allen Wohnungen,
Welche in allen Himmeln, ○ sie fallen köpflings in die Tiefe.
43 p *Weitere Schilderung des Weltuntergangs.*
44 Und alle Herrlichkeit ○ mit aller Sterne Verbrennung (?)
. . . aller Untergang ○
45 p . . . . . ○ und die Grenzen der Gewalttätigen
. . . . . .
46 *Weitere Schilderung des Weltuntergangs.*

So unsicher hier sehr viel bleibt, die Grundfiktion ist wenigstens klar. Eingang und Schluß zeigen, daß vom Weltuntergang die Rede ist. Es handelt sich also nicht um die beliebige Einzelseele, sondern um „die Seele" als Quelle der Belebung, als die Summe des in die Materie, also den Tod, versenkten Lebens. Freilich scheint dies kosmische Ereignis als Sinnbild für die Erlösung und Heimberufung der Einzelseele gefaßt; nur dadurch wird der Ton der Mahnungen des göttlichen Gesandten verständlich. Die mandäischen Totentexte geben hierfür zahlreiche Gegenbilder.

Zu dem „sechsten Gliede" mag ferner noch ein kurzes Fragment von zweimal vier Strophen gehören, das auf der einen Hälfte eines arg verstümmelten Doppelblattes M. 93 steht, welches Prof.

A. v. Le Coq für mich herauszusuchen die Güte hatte. Das erste Blatt M. 93a enthält auf Vorder- und Rückseite in je drei Strophen Reste des ersten Gliedes, die auf der Vorderseite die Überschrift „erstes Glied", auf der Rückseite das noch nicht zu deutende Wort *huvadagman* tragen. Das damit zusammenhängende zweite Blatt M. 93b enthält auf der Vorderseite die Bezeichnung „sechstes (Glied)" und Reste von vier Strophen, auf der Rückseite aber nicht, wie zu erwarten wäre, das Stichwort *angad rosanan,* sondern wieder jenes rätselhafte *huvadagman* und Reste von weiteren vier Strophen [1]). Wir müssen also, zumal da auch die den respondierenden Vortrag andeutende Note p zu fehlen scheint, wohl annehmen, daß uns hier eine andere Fassung jenes liturgischen Corpus vorliegt. Dem Inhalt nach freilich stimmen die Reste des „sechsten Gliedes" zu dem sechsten Gliede der Hauptrezension: auf der Vorderseite von 93b verheißt der göttliche Gesandte den Gefangenen hinaufzutragen und hinzustellen (vgl. Str. 17), ihm den Vater zu zeigen (Str. 18), mahnt ihn zur Fröhlichkeit und verheißt ihm das Lichtgewand und Diadem. Die Rückseite mit der noch ungedeuteten Überschrift läßt ihn dann zu einer Mehrheit der Seelen (der Gläubigen und Auserwählten) reden, die zu der Herrschaft des Erstgeborenen — nur Ormuzd kann gemeint sein — aufsteigen soll; die Helfer sollen ihnen das Diadem umbinden und das Gewand anlegen. Es handelt sich also um den Weltuntergang und die Errettung aller in der Materie noch weilenden Seelen, vgl. den in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 26 mitgeteilten Text. Auch die Reste des ersten Gliedes entsprechen der abgekürzten Fassung der Liturgie in M. 4. Auf dem Blatt 93a erkennen wir nämlich unter den Überschriften „erstes Glied" und *„huvadagman"* eine Beschreibung der Lichtwelt und ihrer Bewohner, die allem Leid und jeder Gefahr entrückt sind. Ähnlich, zum Teil bis ins Einzelwort, ist die Schilderung im ersten Buch des rechten Genza der Mandäer, vgl. besonders Brandt, Mandäische Schriften S. 15, 16ff. Die mandäische Schrift geht von hier zu einer Schilderung der Schöpfung und der Entsendung des göttlichen Gesandten an Adam und Eva über, und mit dem Aufbruch des Gesandten aus dem Lichtreich beginnt jetzt der Text des „ersten Gliedes" in der manichäischen abgekürzten Liturgie (M. 4). Wir sehen, daß es sich um eine große, planmäßig geordnete Gesamtkomposition handelt.

1) Wieviel Strophen auf der Seite standen, ist leider nicht zu berechnen.

Aus dem weiteren Verlauf ist uns noch ein kurzes Bruchstück des „achten Gliedes“ erhalten, M. 89. Es ist ein Einzelblatt, unten verstümmelt, Reste von je sieben Strophen enthaltend. Auf der Vorderseite sagt das befreite Gottwesen, daß sein Geist von aller Sünde erlöst ist, losgelöst aus dem körperlichen Gewand und befreit von Schmerz. Es berichtet dann, was es gesehen hat. Wie die Rückseite näher zeigt, läßt der Erlöser es in das Dunkel der Gefängnisse der Dämonen herabschauen. Ein Fortschritt der Handlung ist also auch hier noch zu erkennen.

Vermutungsweise möchte ich endlich derselben Liturgie noch ein Stück einordnen, welches wahrscheinlich freilich in anderem Zusammenhang überliefert ist, wie ja auch in M. 88 ein Lied aus dem „sechsten Gliede“ in anderen Zusammenhang gestellt ist. Zwei kleine Blätter in seltsam verschnörkelter, schwer lesbarer Schrift, als T. II D 178 bezeichnet, geben ohne Überschriften in je fünf Strophen auf der Seite einen ähnlichen Text, der den Schluß des ersten Abschnittes in der abgekürzten Liturgie (M. 4) trefflich fortführen würde. Dort war die Bemannung des Lichtschiffes erwähnt, das zur Welt niederfährt, und ferner berichtet, wie die Seele, aus trunkenem Schlummer erweckt, die Schrecknisse ihrer Umgebung erkennt und über sie jammert. Der zweite Abschnitt begann damit, daß die Seele berichtet, in einer Vision (?) habe sie den Erlöser gesehen, der lächelnd zu ihr sprach. T. II D 178 beginnt mit einem Bericht der Seele, sie habe vor sich den Erlöser in leuchtender Gestalt und mit ihm die herabgekommenen Schiffer gesehen; zugleich habe sie die Welt der Materie in ihrer Nichtigkeit und Schwäche erkannt. Sie habe den Gruß des Erlösers beantwortet, und er habe sie ermahnt, sich nicht zu fürchten; er sei ihre *monuhmed* und sie sei sein Körper, das Gewand, in das die Kräfte hereingekommen seien. Zwei weitere, ebenfalls mit T. II D 178 bezeichnete Blätter, die gleichfalls je fünf Strophen enthalten, schildern dann die Hölle und sprechen den Wunsch aus, vor ihr bewahrt zu bleiben. Möglich, daß sie mit den zuerst erwähnten zwei Blättern zu einem Ganzen gehören, nur wäre dieses Ganze dann nicht die Liturgie, sondern eine Dichtung, aus der ein Stück in die Liturgie genommen ist. Die Rede des Erlösers auf den ersten zwei Blättern scheint sich etwas mit den Reden des „sechsten Gliedes“ zu berühren, doch ist das auch dann begreiflich, wenn wir das Fragment dem zweiten Gliede zuschreiben und auf das erste Kommen des Boten zu der „Erweckung“ beziehen. Auch in den mandäischen Texten,

die das zweimalige Kommen das Gesandten schildern, muß die Botschaft naturgemäß einigermaßen ähnlich sein. Zu einer Sicherheit läßt sich mit dem bisher gefundenen Material noch nicht kommen, doch glaubte ich anführen zu sollen, was sich mit einigem Recht zur Rekonstruktion der Liturgie verwenden läßt.

Ich tat es freilich noch aus einem anderen Grunde. Nur in T. II D 178 liegt bisher die Selbstvorstellung des Boten „ich bin deine Seele" vor[1]; gerade sie gestattet wichtige Schlüsse.

### d) Der Bericht des Fihrist.

Bekanntlich liegt uns im Fihrist ein längerer Bericht über Manis Lehre von dem Geschick der Seelen vor, der bisher in einem entscheidenden Punkt unklar bleiben mußte. Ein Vergleich mit den neuen Texten führt uns hier ein beträchtliches Stück weiter[2].

„Wenn der Tod", lehrt Mani, „einem Wahrhaftigen[3] naht, sendet der Urgott einen Lichtgott in der Gestalt des leitenden Weisen und mit ihm drei Götter und zugleich mit diesen das Wassergefäß, das Kleid, die Kopfbinde, die Krone und den Lichtkranz. Mit ihnen kommt die Jungfrau, ähnlich der Seele dieses Wahrhaftigen. Auch erscheint ihm der Teufel der Habgier und der Sinnenlust mit anderen Teufeln. Sobald der Wahrhaftige diese erblickt, ruft er die Göttin, welche die Gestalt des Weisen angenommen hat[4], und die anderen drei Götter zu Hilfe, und diese nähern sich ihm. Sobald die Teufel sie gewahr werden, wenden sie sich fliehend um. Jene aber nehmen diesen Wahrhaftigen, bekleiden ihn mit der Krone, dem Kranze und dem Kleide, geben ihm das Wassergefäß in die Hand und steigen mit ihm auf der Säule des Lobpreises zu der Sphäre des Mondes, zu dem Urmenschen und

1) Ich hatte nach meiner Erinnerung mir dies Stichwort schon aus den Notizen Prof. F. W. K. Müllers notiert, weil ich die Bedeutung wenigstens ahnte.

2) Ich gebe den Text nach Flügel (Mani S. 100); die wichtigeren Abweichungen Keßlers (Mani I S. 398 ff.) sind in den Anmerkungen berücksichtigt.

3) Also: einem Vollendeten.

4) Keßler nach Konjektur: „so ruft er die Götter zu Hilfe, welche die Gestalt des geleitenden Weisen führen". Dann wird die Erwähnung der drei anderen Götter in den nächsten Worten sinnlos. Der Widerspruch, der in dem Texte liegt — statt des geleitenden Weisen tritt plötzlich eine weibliche Gottheit ein — erklärt sich jetzt durch die Turfan-Fragmente. Der Bote, der das Wissen bringt (der Erlöser), ist zugleich die Allseele, das Urbild des Wesens, das er jetzt zum Himmel erhebt.

zu der Nahnaha, der Mutter der Lebendigen, bis zu dem Zustand, in dem er zuerst in den Paradiesen des Lichtes war. Sein Körper aber bleibt alsdann liegen, damit ihm die Sonne, der Mond und die Lichtgötter die Kräfte, das ist das Wasser, das Feuer und den sanften Lufthauch, entziehen, und er erhebt sich zur Sonne und wird ein Gott. Der Rest seines Körpers aber, der ganz Finsternis ist, wird in die Hölle geworfen. — Wenn dem kämpfenden, für die Religion und die Gerechtigkeit empfänglichen Menschen, der sie beide und die Wahrhaftigen hütet, der Tod nahet, erscheinen jene Götter, die ich erwähnt habe, und auch die Teufel sind da. Er ruft um Hilfe und sucht durch die guten Werke, die er getan hat, und durch die Bewahrung der Religion und der Wahrhaftigen sich ihm zuneigende Vermittlung. Diese machen ihn auch frei von den Teufeln; aber er hört nicht auf, dem Menschen in der Welt ähnlich zu sein, der in seinem Traume die Schreckgestalten sieht und in Schmutz und Kot versinkt. In diesem Zustand verbleibt er, bis sein Licht und sein Geist befreit wird und er an den Vereinigungsort der Wahrhaftigen gelangt und nach einem langen Zeitraum von Hin- und Herirren ihre Kleider anlegt. — Wenn aber dem sündigen Menschen, über den die Habgier und die Sinnenlust die Oberhand gewonnen hat, der Tod erscheint, so nahen sich ihm die Teufel, packen und quälen ihn und lassen ihn die Schreckgestalten sehen. Auch jene Götter sind da und mit ihnen das erwähnte Kleid, so daß der sündige Mensch glaubt, sie seien zu seiner Erlösung erschienen. Sie sind aber nur da, ihn mit Vorwürfen zu erfüllen, ihm seine Taten in das Gedächtnis zurückzurufen und ihm schlagend die Überzeugung begreiflich zu machen, daß er die Hilfe für sich von Seiten der Wahrhaftigen aufzugeben habe[1]). Dann irrt er in der Welt unaufhörlich umher, von Peinigungen heimgesucht, bis zu der Zeit, wo dieser Zustand aufhört und er mit der Welt in die Hölle geworfen wird. — Das sind drei Wege[2]), lehrt Mani, in bezug auf welche die Seelen der Menschen eingeteilt werden. Der eine von ihnen führt in die Paradiese, das ist der Weg der Wahrhaftigen, der andere in die Welt und ihre Schrecknisse, das ist der Weg für die Hüter der Religion und die Helfer der Wahr-

1) Keßler: „und ihn seiner Schuld, die Unterstützung des Wahrhaftigen versäumt zu haben, zu überführen".

2) Die „zwei Wege" bilden in der christlichen, jüdischen und heidnischen Literatur oft Gegenstand der Betrachtung; eine derartige Vorlage wird formell den Traktat bestimmt haben, der im Fihrist benutzt ist.

haftigen, und der dritte zur Hölle, das ist der Weg der sündigen Menschen."

Rätselhaft ist zunächst die Gestalt der Jungfrau, welche der Seele des Gestorbenen (des Wahrhaftigen) ähnlich ist; offenbar ist sie identisch mit der Göttin, welche die Gestalt des Weisen, also des Erlösergottes, angenommen hat. Für die erste Angabe bietet offenbar Yasht 22, 1—36 [1]) die Erklärung, sie entspricht einer sehr viel älteren persischen Vorstellung. Ahura Mazda offenbart dort dem Zarathustra folgendes [2]):

„Die Seele des Frommen bleibt die ersten drei Nächte bei dem Haupte des Verstorbenen, singt die Gatha Ushtavaiti und ruft Heil: 'Wer es auch sei, ihm möge Heil Ormuzd der freie Herrscher geben.' In diesen drei Nächten erlebt die Seele so viel Freude wie die Welt der Lebendigen zusammen. Am Ende der dritten Nacht, wenn die Morgenröte aufleuchtet, scheint die Seele des Frommen unter Bäumen und in Düften zu weilen. Ihr weht ein Wind entgegen von Süden her, duftig, duftiger als alle anderen Winde. Diesen Wind einatmend spricht die Seele des Frommen: 'Woher weht dieser Wind, der duftigste, den ich je mit der Nase gerochen habe?' Beim Kommen dieses Windes erscheint ihr eigenes Ich in Gestalt eines schönen Mädchens, eines strahlenden, rosenarmigen, starken, wohlgewachsenen, schlanken, großen, vollbusigen, stattlichen, edlen, vornehmen, von fünfzehn Jahren. Zu ihm spricht fragend die Seele des Frommen: 'Was für ein Mädchen bist du, du, das schönste von allen Mädchen, die ich je gesehen habe?' Ihr erwidert sein Ich: 'Ich bin dein Ich, o Jüngling, der du gut denkst, sprichst und handelst und guten Glaubens bist.' 'Und wer' — spricht die Seele — 'hat dich angetan mit dieser Größe, Güte, Schönheit, mit diesem Duft, dieser Kraft, zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der du mir erscheinst?' 'Du warst es' — erwidert das Mädchen — 'o Jüngling, der mich angetan hat mit dieser Größe, Güte, Schönheit, mit dieser Kraft, zu siegen und die Feinde zu bewältigen, mit der ich dir erscheine . . . Wenn ich beliebt war, hast du mich beliebter, wenn ich schön war, schöner, wenn ich preiswürdig war, preiswürdiger gemacht, wenn ich auf hohem Throne saß, hast du mich auf einen höheren Thron gesetzt durch diese deine guten Gedanken, Worte und Werke. Mich verehren künftig die Menschen, wie sie verehren Ormuzd, den schon

1) Benutzt im Arda Viraf cap. 4 Haug.

2) Ich benutze im wesentlichen Hübschmann, Jahrbücher f. protestantische Theologie V, 1879, S. 212 ff.

lange verehrten und befragten.' Dann steigt die Seele des Frommen — wir müssen annehmen, vereint mit ihrem Ich — in vier Schritten durch die Stationen der guten Gedanken, guten Worte und guten Handlungen empor zum unendlichen Licht“ [1]).

Ich habe hier in der vielbehandelten Schilderung die Bezeichnung der Jungfrau als *daena* nicht, wie es meist geschieht, durch Religion, sondern durch Ich (Person, Selbst) wiedergegeben. Das Wort *daena* wird in der Tat für zwei verschiedene Begriffe gebraucht, für die Religion und für die denkende Persönlichkeit, das Ich, vgl. die vierte Gatha Str. 11 (Andreas-Wackernagel, Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissenschaften Göttingen 1911 S. 22 und 30): „seit du, o Weiser, durch deinen Geist zuerst Anwesen (hier: die Welt) schufest und die Personen (Ichs) und die Geisteskräfte, seit du die Psyche körperhaft machtest“. Die Stelle, die für das Verständnis des Manichäismus geradezu entscheidende Bedeutung besitzt, habe ich leider früher bei der Geschichte des Psyche-Glaubens (Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie Abh. 10) übersehen [2]). Hier hilft sie uns zunächst, in Yasht 22 die übliche falsche Übersetzung „Religion“ zu beseitigen. Eine seltsame, ursprünglichem Denken angehörige Scheidung, die auch in Indien wiederkehrt und uns in der Beigabe über den Aion viel beschäftigen wird, tritt uns hier zum erstenmal entgegen: das Ich (indisch *atman*) wird von den geistigen Kräften (indisch *tanu*), die es doch bilden, unterschieden; es ist dasselbe, und doch ein anderes; sie können sich trennen und wieder zusammenfinden, erst ihre Vereinigung ist das volle Leben. So unklar es ist, ist es doch ein Grundempfinden dieser Religiosität: die gleiche Scheidung wird bei Mensch und Gott gemacht. Wie in der Gatha die Schöpfung durch den Geist des Urgottes geschieht, der offenbar von ihm getrennt wird und eine δευτερεύουσα δύναμις darstellt, den Abgesandten des Gottes, so ist bei den Manichäern Gott Ormuzd bald identisch mit dem Urmenschen, der zur Materie herabsteigt, bald wieder getrennt von ihm gedacht: er regiert in der Lichtwelt, während seine fünf Glieder, die Lichtelemente, in der Materie gefesselt sind;

1) Dem Bösen erscheint sein Ich als widrige Greisin und zieht ihn zur Hölle (angedeutet schon Vendidad 19).

2) Ich kam auf sie durch die Randnotiz eines Lesers in E. Böklens Buch, Die Verwandschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie (1902) S. 19. Daß tatsächlich das Wort *daena* auch als Femininum gefaßt werden kann, bestätigte mir dann Prof. Andreas. Nachträglich sah ich dann, daß schon Hübschmann das Wort als „Wesen“ übersetzt hat. Die manichäischen Fragmente geben den abschließenden Beweis.

sie sind „die Seele“ und doch zugleich nur seine Hülle[1]); steigt sie wieder empor, so vereinigt er sich wieder mit ihr, die „der letzte Gott“ ist. Was von dem Kosmos gilt, wird auf den einzelnen übertragen: auch er hat ein himmliches Gegenbild seiner Seele, ein wahres Ich, mit dem er sich wieder vereinigen muß. Natürlich läßt sich das auch anders fassen: jenes Ich kann schon bei Lebzeiten in der Seele wohnen, den Gott in uns, einen höheren Seelenteil, ausmachen, dem die Kräfte als Geist entgegengesetzt werden. Die Vorstellung von einer Vereinigung nach dem Tode verlangt dann, daß der höhere Teil früher emporsteigt und den andern in Empfang nimmt. So offenbar in der im Fihrist wiedergegebenen Lehre Manis. Sie werden wir auch in der Visionsbeschreibung des Turfanfragmentes T. II D 178 oben S. 27 wiederfinden dürfen. Es schildert die Begrüßung des zweiten, zunächst zurückgebliebenen Seelenteils[2]) durch den vorausgeeilten, der nun mit ihm zusammen in die Lichtwelt eingehen darf. Wie hier das Los der Vollendeten, so hat Mani tatsächlich auch das Los der Verdammten ganz nach der persischen Volksanschauung geschildert und dabei die greise Dämonin beschrieben, welche der schönen Jungfrau entspricht. Man vergleiche die beiden mitteltürkischen Texte, die soeben A. v. Le Coq in den Abhandlungen der Preußischen Akademie 1919 S. 10 ff. herausgegeben hat. Der ausführlichere (T. II D 169, 1) lautet: „Schließlich auch muß man sterben (und) es gibt ein In-die-finstere-Hölle-Stürzen. (Da), heißt es[3]), kommen Zehntausende Dämonen; schwarzneblige Dämonen schweben (?) herbei, heißt es. Finstere Nacht bedrückt (den Gestorbenen), heißt es. Bedrängnis (?) befällt ihn, heißt es; auf die Brust sich setzend, macht sie ihn träumen (?), heißt es; verirrte (?) Geister kommen heraus, heißt es; wie ein . . . seinen Körper legt er nieder (stirbt er), heißt es. Seine Habe bleibt zurückgehalten, heißt es. Eine falsche (lügnerische), behaarte, greise Dämonin kommt, heißt es; der Hagelwolke gleich ist ihr . . . mit Brauen versehen; wie ein blutiges *bčana* ist ihr Blick, heißt es, wie ein Nagel, von schwarzer Farbe ihre Zitze, heißt es; aus ihrer Nase eine graue Wolke steigt hervor, heißt es; aus ihrer Kehle schwarzer Rauch geht heraus, heißt es; ihre Brust ist (besteht) ganz aus zehntausend Schlangen, ihr . . . ist die Fadenschlange; ihr Finger ist ganz . . . .“

1) Vgl. Acta Archelai cap. 7. Auch hierfür gibt die Lehre des arabischen Gnostikers Monoimos ein Gegenbild.

2) Er scheint als die Kräfte bezeichnet (wie in dem Fihrist).

3) Offenbar Verweis auf einen heiligen Text.

Da die Erscheinung des schönen Mädchens im Persischen in einem Parallelbericht (Vendidad 19) erst an die Cinvat-Brücke versetzt wird[1]), dürfen wir uns nicht wundern, wenn in dem zweiten Text (T. II D 178) die Erscheinung der greisen Dämonin erst bei dem Gericht erwähnt wird. Dies Gericht schildert die Vorderseite: „Die von ihm selbst getanen Handlungen[2]) erscheinen, heißt es. Die Majestät der Erde und des Wassers wird unglücklich, heißt es. Die Majestät des Feuers und des Wassers weint, heißt es. Die Majestät der Gewächse und der Bäume jammert laut, heißt es. Der gerechte Beamte hat ergriffen die wie in einem Spiegel erscheinende, verirrte Seele. In der Wage wird sie niedergesetzt, heißt es. Wenn die Wage aufsteigt, wird ihre Handlung . . ., ihre übel getane Tat wird . . .“ Die Rückseite berichtet dann von dem Lose der zu leicht Erfundenen: „. . . das Kommen[3]) der lügnerischen, behaarten, greisen Dämonin (und) ihre Ergreifung der verirrten (irrenden) Seelen. In die finstere Hölle zieht sie (sie), heißt es; auf ihr Haupt einschlagend, stößt sie (sie) hinein, heißt es. Die in der Hölle befindlichen Dämonen ergreifen (sie), heißt es. Die . . . Dämonen kommen, heißt es . . . . . heißt es. Viele . . . Geister dort sieht sie. Um den Tod zu flehen ist zwecklos[4])“.

Alle manichäischen Grundvorstellungen kehren in der mandäischen Religion wieder. Unter den überaus zahlreichen Texten sind nur wenige, in denen der leitende Gott nicht mit seinen Trabanten die himmlische Kleidung bringt. Von höchster Bedeutung ist dabei, daß die Bestandteile dieser Kleidung immer in derselben Weise aufgezählt werden: Gewand und Kopfbinde von Licht, Krone und Kranz werden überall genannt; das Wassergefäß allerdings fehlt meist, doch heißt es bisweilen, daß die Seele „die Wasserwogen“ in der Hand trägt oder den Gürtel lebendigen Wassers umgelegt hat oder beim Gericht den „Jordan“, in dem sie getauft ist, als Zeugen vorweisen kann. Die völlige Übereinstimmung ist um so wichtiger, als ja diese Vorstellungen offenbar im Totenkult zur Darstellung kommen und dadurch vor willkürlichen Änderungen geschützt sind. Die „Jungfrau, welche der Seele des Wahrhaftigen

1) Ebenso die Erscheinung der Dämonin Arda-Viraf cap. 17.

2) Vorher waren also wohl die Gedanken und die Worte erwähnt. Daß die Elemente über die Handlungen der Menschen klagen, begegnet oft, z. B. auch in der iranisch beeinflußten Κόρη κόσμου.

3) Akkusativ oder Instrumentalis.

4) Sie fleht um den Tod, findet [ihn aber] nicht.

ähnlich ist", fehlt freilich. Ein männliches Gottwesen (Manda d'Haije, also γνῶσις ζωῆς, bzw. γνῶσις θεοῦ, oder ein ihm ähnlicher Gesandter Gottes) führt das Geleit. Aber er selbst bezeichnet sich als das Abbild der Seele oder wird von ihr so bezeichnet. Dies Abbild wird männlich erscheinen müssen, wenn der Autor an den „inneren Menschen" (Adakas, den verborgenen Adam) denkt, weiblich, wenn der Begriff Seele ihm vorschwebt. Oft kommt der Gesandte der aufsteigenden Seele entgegen; bisweilen wird erwähnt, daß sie, wie in dem persischen Text, bei dem Körper verweilend auf das Geleit wartet; zunächst kommt in Finsternis und Dunkelheit das Geleit der Bösen, durch üblen Geruch vorausverkündet, aber die Seele weigert sich, mit ihm zu gehen, dann in Glanz und Licht, von Wohlduft vorausverkündet[1]), ein Geleit der Guten, das die Seele mit sich nimmt[2]). Auch die Dämonin der manichäischen Texte fehlt nicht, nur ist sie mit Ruha, der Mutter der sieben Planeten, zusammengeflossen, welche immer die Dämonen, die der Seele auflauern, anführt. Einmal finden wir sie sogar bei dem letzten Wachthaus (Sphäre) sitzend und die Seele in den Rachen des Verschlingers (hier Karafinn, sonst öfters Ur, der Leviathan) hineintreibend.

Die Übereinstimmungen sind so handgreiflich, daß wir die mandäischen Anschauungen nun benutzen können, um uns die manichäischen verständlich zu machen. Seltsam, daß Brandt, als er die ersteren in dem Aufsatz Das Schicksal der Seele nach dem Tode

1) Wie in den Yasht 22 der Duft das himmliche Ich ankündigt und umgibt, so bei den Mandäern den göttlichen Boten Manda d'Haije (Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 64. 150. 165. 247), ja er selbst ist „der Duft", der zu den Toten herabsteigt und sie belebt (ebenda 199), er ist der Duft des Lebens, der immer wieder erwähnt wird. Von hier sind Stellen wie Henoch cap. 24, Sirach 24, 15; 39. 13 und vor allem Paulus II Kor. 2, 15 zu verstehen (vgl. Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 245 ff.). Auch die emporsteigende Seele wird zum Duft (Mandäische Liturgien S. 90). Der methodische Fehler in der sorgsamen Zusammenstellung von E. Lohmeyer (Vom göttlichen Wohlgeruch, Sitzungsber. d. Heidelberger Akademie 1919 Abh. 9) liegt darin, daß er von den verblaßten poetischen Bildern in der klassischen Literatur, nicht aber von den orientalischen Religionen ausgeht, in denen die Vorstellungen noch lebendig und in ihrem Zusammenhang mit den uralten Anschauungen von dem Gottesreich als der Pflanzung klar sind. Die historische Entwicklung, die gerade hier leicht zu verfolgen und außerordentlich lehrreich war, bleibt vollständig im Dunkel.

2) Auch im Talmud begegnen der Seele ja gute und böse Engelscharen (Kohut, Talmudische Eschatologie, Zeitschr. d. Deutsch-morgenländischen Gesellschaft XXI 564).

nach mandäischen und parsischen Vorstellungen [1]) darlegte, auf einen Grundzug überhaupt nicht geachtet hat. Der Mensch besteht nach einer bei den Mandäern öfters wiederkehrenden Auffassung nicht aus Seele und Leib, sondern aus Seele, Geist und Leib; jenes dritte Bildungselement, der Geist, erscheint dabei als eine Art Behausung oder innerer Leib der Seele. Diese, die in Wahrheit der verborgene Adam, d. h. der von Gott selbst zur Erde entsandte himmlische Urmensch, ist, trennt sich im Tode nicht nur von dem materiellen Leibe, sondern auch von dem Geist. Erst jenseits der Sphärenwelt werden, wenn auch der Geist auf der Wage gewogen und als vollwertig erfunden ist, Geist und Seele wieder vereinigt, und erst diese Vereinigung ermöglicht ihnen ein volles Leben [2]).

Sehen wir nun die Ausführungen des Fihrist noch einmal an: die Seele des Wahrhaftigen steigt bis zur Mondsphäre empor; in dem Körper bleiben „die Kräfte", nämlich Wasser, Feuer und sanfter Lufthauch; sie bilden also den zweiten Seelenbestandteil, der erst später aufsteigt, und zwar zunächst zur Sonne. Daß sich die beiden Bestandteile vor der Vergottung wieder vereinigen müssen, sollte klar sein; für den früher aufsteigenden bleiben dabei Licht und Wind (πνεῦμα). Gerade sie werden nun bei der Besprechung der zweiten Klasse, also der unvollendeten Gläubigen, auch erwähnt. Ihr „Geist (Wind, πνεῦμα) und Licht" bleibt irgendwie gebunden und wird erst spät befreit; die drei anderen Bestandteile vereinigen sich mit „Geist (Wind) und Licht" erst nach langem Umherirren in der Welt, d. h. nach der Metempsychose, oder besser der Verbindung mit anderen Stoffen, wieder, in der sie wie im Traum, halb ohne Bewußtsein [3]) die Leiden der Welt erleben. Erst nach der Vereinigung erhalten auch sie das Himmelsgewand. Die dritte Klasse, die Bösen, erhalten das Kleid überhaupt niemals; auch sie irren in der Welt der Materie umher, d. h. werden immer von neuem und zwar als Lebewesen geboren, aber sie fühlen die Qualen mit Bewußtsein — offenbar, weil die beiden Seelenteile nicht getrennt waren — und versinken, wenn die Materie ganz von Gott losgelöst wird, mit ihr in die Hölle. Einzelne Hymnen der Turfanfragmente

1) Jahrbücher für protestantische Theologie XVIII (1892) 405 ff. 575 ff.

2) Der Geist erscheint im rechten Genza als Gabe Ptahils, der sie von seinem Vater empfängt; in dem Geist nimmt Adakas (der verborgene Adam) als Seele Platz (und in ihm wieder Manda d'Haije?).

3) Dies ist also mit dem aus Geist und Licht bestehenden Teil, der eigentlichen Seele, verbunden.

schildern in der Tat diesen Kreislauf der Geburten, der mit der ewigen Verdammnis endet, während in den oben angeführten mitteltürkischen Fragmenten die Seele des Bösen sogleich der Hölle zu verfallen scheint. Auch die mandäischen Texte zeigen, was Brandt ebenfalls nicht erwähnt, die gleiche Unklarheit. Wohl wird für gewöhnlich vorausgesetzt, daß die Seele des Sünders in den Straforten (Wachthäusern) festgehalten wird. Aber es scheinen sich auch eine Reihe von Stellen zu finden, die deutlich auf den Glauben an die Metempsychose, eine unendlich oft wiederholte Wiedergeburt, weisen, und in denen die Seele klagt, wie weh ihr ist, wenn sie immer wieder das körperliche Gewand anlegen muß, ohne den Glanz des Lebens zu schauen. Daß es sich hier um Spuren einer alten Anschauung handelt, möchte ich auch daraus schließen, daß dies Empfinden offenbar so stark war, daß es selbst auf die Götter, die mit der Materie in Berührung gekommen sind, übertragen wurde. So klagt im Johannesbuch cap. 55 p. 196 Lidzb. Hibil, der ganz wie der dritte Gesandte der Manichäer (Mithras), also als Weltschöpfer und Ordner, geschildert wird: „O wie will ich mich dann freuen, wo mir so weh und bang ist in der Behausung der Bösen. O wie will ich mich in meinem Herzen freuen außerhalb der Werke, die ich in dieser Welt geschaffen habe. Wie lange soll ich einhergehen (aufsteigen?) und wie lange sinken innerhalb aller Welten? Wie lange soll ich die Uthras erleuchten und wie lange soll ich den Schatz hinaufschaffen in das Haus des gewaltigen (Lebens)? . . . Wie lange soll die Wagschale leicht bleiben, und wie lange noch soll Abathur zu Gericht in der Welt sitzen? . . . Wie lange sollen noch die Schiffe[1]) versinken und wie lange sich zum Orte des Lichtes erheben? . . . Wann endlich wird die Tibil ein Ende nehmen?“ Wenn hier Manda d'Haije kommt und den klagenden Gott beruhigt oder cap. 70 der Bote den Mann der Wage, Abathur, der nicht mehr richten will, beruhigt, so ist der Typus, der in den Mahnungen der Seele zum Aushalten liegt, benutzt. Beendet scheint der ewige Kreislauf zu werden, wenn einmal die Wage „schwer“ wird, d. h. ein Vollkommener aufsteigt. Dann geht die Tibil (Welt) zugrunde.

Wie das Sehnsuchtslied des Gottwesens (Hibils) dem Liede der Seele entspricht, so scheinen umgekehrt in einem mitteltürkischen

1) Sonne und Mond, die Seelenschiffe (vgl. ebenda p. 199, 5). Auch die Eimer des Schöpfrades der Manichäer erscheinen ebenda p. 212, 2.

manichäischen Text Aussprüche, die nur für ein Gottwesen passen, in dem Gebet der Einzelseele benutzt, T. II D 173a² (A. v. Le Coq, Abhandlungen der Preußischen Akademie 1912 S. 10): „Bedrückung und Trug unter uns nicht ist. Jetzt, o unser gnädiger Vater, o unser gut handelnder Fürst, zahllose Myriaden Jahre sind verflossen seit wir von dir getrennt wurden. Durch jenes dein gnädiges, schönes, unschuldiges, lichtes Antlitz (Bild) . . . Dein liebes, leuchtendes, lebendes Antlitz zu sehen schmachten und wünschen wir. In deiner Kraft ungefährdet sind wir gegangen, ungefährdet sind wir gekommen; die von dir befohlenen Dinge ganz haben wir ausgeführt ... Jenes dein ewig vollkommenes, unschuldiges Wesen (Selbst) wollen wir sehen. Unsere lange Zeit hindurch erduldeten Qualen wollen wir vergessen. Ewig liebevoll, freudevoll wollen wir sein. (Wenn) ihr oftmals solche Gebete werdet beten, dann wird der Große König sein ewig gnädiges, schönes Antlitz (Bild) enthüllen und zeigen. Dann wird alles sich wenden, ewig liebevoll, freudevoll werdet ihr sein." Zugrunde liegt hier die Vorstellung einer immer sich wiederholenden Wiedergeburt oder eines unendlich langen Getrenntseins von Gott; aber nicht der Sünder oder der Unvollendete, über den sie verhängt sind, kann sagen, daß er ungefährdet gegangen ist, den Willen Gottes restlos erfüllt hat und nun ungefährdet gekommen ist, sondern nur der Vollendete oder das Gottwesen, und tatsächlich werden ähnliche Worte oft dem mandäischen Gesandten oder Boten in den Mund gelegt und werden auch bei den Mandäern dann in die allgemeinen Totentexte übernommen. Eine Begründung dafür wird sich später bieten.

Erwähnen möchte ich weiter, daß jenem Ort, wo die „Seelen" der zweiten Klasse auf ihre „Kräfte" warten, im Arda-Viraf wohl die hinter der Cinvat-Brücke liegende Station Hamestagan entspricht (cap. 6 Haug): „I came to a place and I saw the souls of several people who remain in the same position . . . They call this place Hamestagan; and these souls remain in this place till the future body; and they are the souls of those men, whose good works and sin were equal . . . Their punishment is cold or heat, from the revolution of the atmosphere; and they have no other adversity." Dem entspricht bei den Mandäern, wenigstens in einzelnen Texten, die Halle Abathurs, während sie in anderen zu einer Art Vorhimmel geworden ist. Das ist begreiflich, da ja auch sie nur den Gläubigen vorbehalten ist; wer verloren geht, kommt überhaupt

nicht in Abathurs Halle. Man wünscht sich, in sie eingehen zu dürfen.

Jene uns befremdliche Grundanschauung, daß die beiden Teile der Seele durch den Tod für einige Zeit getrennt werden, sich aber wieder vereinigen müssen, um das volle Leben zu erlangen, hat im Manichäischen eine feste Terminologie nicht zu schaffen vermocht. Wohl begegnen für die Seele zwei ganz verschiedene Bezeichnungen, *monuhmed* und *gyan*; die erstere bezieht sich schon der Etymologie nach mehr auf den intellektuellen Teil, die letztere nach persischem Gebrauch mehr auf das physische Leben, den Atem oder Hauch[1]), und vereinzelt scheinen in einem später zu besprechenden Fragment M. 5 die beiden Teile der erlösten Seele als *monuhmed* und *gyan* bezeichnet. Aber diese Scheidung läßt sich nicht durchführen, der Gebrauch beider Worte nicht fest voneinander abgrenzen. Die Unklarheit, die hierdurch bedingt wird, steigert sich noch, wenn wir uns erinnern, daß das Wort für Geist *(grev)* sowohl für die Gottheit, z. B. den spiritus vivens, als für den in die Materie versenkten Seelenteil, das πνεῦμα des Zarathustraliedes und des Baruchbuches Justins, erscheint.

Diese auffällige Unklarheit mag damit zusammenhängen, daß in den kosmogonischen Mythen das Verhältnis zweier ähnlich zusammengehöriger und sich ergänzender Geisteswesen, Ormuzd und Urmensch, nach einer ganz anderen Vorstellungsart dargestellt und empfunden wird. Man vergleiche mit den im Eingang wiedergegebenen Texten das von Salemann[2]) veröffentlichte Fragment: „Die verderblichen Teufel machten einen Aufruhr zur Hilfe für ihren eigenen Geist. Und aus dem Kote der Teufel und dem Unrat der Hexen brachte er hervor diese Unreinheit (den Körper), und er versetzte sich selbst da hinein. Darauf aus den fünf Elementen, der Leibwache des Gottes Ormuzd, (erbeute)te er die schöne Seele *(gyan)* und fesselte sie in die Unreinheit. Da er sie blind und taub gemacht hatte[3]), (war sie) ohne Bewußtsein und verwirrt, sodaß sie zuerst nicht erkannte den Urgrund und Nabel (?) ihrer selbst. Er machte ihr die Unreinheit (Körper) und das Gefängnis und schloß die . . . Seele hinein. Und mich den Gefangenen bedräuen die Teufel, Hexen und

1) Vgl. Die Göttin Psyche S. 5 A. 4.

2) Bulletin de l'Académie de St. Pétersbourg 1912 (Sitzung vom 28. 9. 1911) S. 12. 13.

3) Auch bei den Mandäern heißt der in die Materie versenkte „Adam" blind und taub.

alle Feen. Alsbald verschloß er die Seele in die . . . Unreinheit (Körper) und machte sie . . . und böse, . . . haft und voller Haß. Aber Gott Ormuzd erbarmte sich der (?) Seelen und in der Gestalt (?) von Menschen versenkte er sie hinab zur Erde [1]). Er verscheuchte ihr den bösen Gierteufel und hat sie mit Augen sehend gemacht und zeigte ihr offenbarlich alles, was war und sein wird [2]). Eiligst machte er ihr klar, daß diese fleischliche Unreinheit (Körper) nicht Gott Ormuzd gemacht habe und er auch nicht die Seele . . . gefesselt habe. Die einsichtige Seele des Glückseligen, ihr ward die Auferstehung [3]), sie glaubte an die Weisheit des Ormuzd, des guten Gottes. Aller Art Unterweisung und Befehl und das Siegel der Ergebenheit nahm sie eifrigst an wie ein tatkräftiger Held. Die Unreinheit (Körper) des Todes zog sie aus und wurde erlöst auf ewig und hinaufgeleitet zum Paradiese, zu jenem Reiche der Seligen."

Auch hier sind Einzelnheiten der Übersetzung noch unklar, die Grundlage dennoch sicher. Die fünf Elemente sind die Rüstung des Ormuzd, aber zugleich die ψυχή (vgl. Acta Archelai cap. 7), oder, wenn man lieber will, das πνεῦμα, und dieser Kollektivbegriff wird zugleich der Gesamtsumme der Einzelseelen gleichgesetzt, die in den Menschen sind. Wenn Ormuzd hier selbst als der Befreier erscheint [4]), so ist er als jener früher zur Lichtwelt zurückgekehrte Seelenteil gefaßt, der den zweiten zurückholt und heraufführt. Ormuzd und Urmensch stehen zueinander wie *monuhmed* und *gyan*, Seele und Geist oder Selbst *(daena)* und Kräfte. Erst in der Wiedervereinigung gehen sie in die neue Welt ein, und die Materie versinkt in die Tiefe. Es ist bezeichnend, daß der unmittelbar folgende Text den göttlichen Gesandten der Seele den Weltuntergang vorausverkünden läßt [5]). Ich vergleiche nun hiermit das Sündenbekenntnis der Auditores (Chuastuanift) [6]): „Der Gott Chormuzta mit dem fünffältigen Gott [7]), um mit der Lauterkeit aller Götter dem Dämon Kämpfe zu liefern, kam herabgestiegen. Mit dem übel zu handeln

1) Sollte denkbar sein: „sich hinab zur Erde" oder „welche in Gestalt von Menschen . . . herabgesenkt waren"?

2) Es ist die μεγίστη θέα, die große Vision, die auch hier mit der Erweckung verbunden scheint, wie im „zweiten Gliede" des Mysteriums.

3) D. h. sie stand auf.

4) Wie in M. 2, vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 26.

5) Er nennt dessen Zeichen.

6) A. v. Le Coq, Abhandlungen d. Preuß. Akademie 1911 S. 8 ff.

7) Der Urmensch, die fünf Elemente des Ormuzd; wieder werden das Selbst und die Teile geschieden.

geneigten Shmnutum und mit den fünf Arten Dämonentum[1]) schlug er sich. Götter und Dämonen, Licht und Finsternis wurden zu dieser Zeit vermengt. Des Gottes Chormuzta Jüngling[2]), der fünffältige Gott und unsere Seelen[3]) kämpften mit der Sünde und mit dem Dämonentum und wurden gefesselt(?) und untereinander verbunden(?). Alle Dämonenfürsten (mit?) dem unersättlichen, schamlosen Neiddämon (und) hundertvierzig Myriaden Dämonen in (übeler?) Absicht (Wissen) vereint, verstandlos (und) sinnlos kamen sie. Er selbst der Geborene und Erschaffene[4]), den ewigen Götterhimmel vergaß er und ließ ihn fahren, von den lichten Göttern geschieden wurde er. Wenn darauf, mein Gott, da zu dem Tun der Dämonen der übel zu handeln geneigte Shmnu unsern Verstand und unsere Gedanken irregeführt hat . . . und weil wir dadurch unwissend und verstandlos geworden sind, wir gegen die Grundlage und die Wurzel aller lichten Götter, gegen den reinen und lichten Gott Zarvan gesündigt und gefehlt haben sollten, wenn wir Licht und Finsternis, Götter und Dämonen" . . . Zum Kampf sind Ormuzd und der Urmensch, sein Sohn, ausgezogen; als gefangen wird nur „der Geborene und Erschaffene", also der Sohn, und unsere Seelen erwähnt[5]). Da der Urmensch verstandlos geworden ist, müssen es auch unsere Seelen sein; eins läßt sich von dem anderen nicht trennen. Der Niederstieg des Urmenschen wird ja auch in der Überschrift des Salemannschen Fragmentes als Beseelung (ψύχωσις) bezeichnet. Es ist das Wort, das in der Κόρη κόσμου, halb persönlich gebraucht, die Gesamtheit der Seelen, den Seelenstoff, bezeichnet (vgl. die Abhandlung Die Göttin Psyche S. 71), er ist der Urmensch. Es ist bezeichnend, daß in einem anderen mitteltürkischen

---

1) Den fünf materiellen, also widergöttlichen Elementen, der Hülle, also nach Salemanns Text dem „Geist" des Bösen.

2) Wohl: Sohn.

3) Die Seelen der Auditores, die ja im Fihrist (oben S. 29) die Kämpfenden heißen, lassen sich offenbar von dem Urmenschen (der Weltseele, *monuhmed vuxurg*) nicht trennen, wenn sie auch nicht direkt mit ihm gleichgesetzt werden.

4) Es ist die Bezeichnung des Urmenschen auch bei Philo.

5) Ormuzd wird hier wie in dem Fragment Salemanns als nicht-gefangen gedacht sein; aber mit Recht betont Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I (Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912) S. 40, daß an anderen Stellen sicher Ormuzd selbst als der Gefangene bezeichnet wird, dem Urmenschen also gleichgesetzt wird. Das Rätsel löst sich wohl durch jene Scheidung des Ganzen und der Teile, des Selbst und der Eigenschaften. Sie können bald als identisch, bald als verschieden gedacht werden.

Text die fünf Lichtelemente, also der Urmensch, als Gewand des Gottes Äzrua (Zarvan) erscheinen, T. II K 2a (A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912 S. 21): „Es ist der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer, diese alle dem Gotte Äzrua (als Kleider) angezogen und mit ihm vereinigt sind." Die Stelle wird später für uns Wichtigkeit gewinnen. Faßt man in ihr Zarvan als den Aion, wie er ja außerordentlich oft gefaßt wird, so ergibt sich die Vorstellung, auf die ich in der Beigabe näher eingehen werde: der Aion als die Unendlichkeit der Zeit und des Raumes umschließt in sich die fünf Elemente, welche das Lichtreich oder den κόσμος ausmachen. Sie begegnet schon in vorchristlicher Zeit bei dem Konsul Messalla und ist zunächst aus Alexandria übernommen, wo sie sich bis in frühhellenistische Zeit herauf verfolgen läßt. Werden die fünf Elemente persönlich, also mythologisch, gefaßt, so können sie dabei nur als Ormuzd selbst erscheinen; er ist überall der Sohn des Zarvan [1]). Wird von Ormuzd der Urmensch geschieden und den fünf Elementen gleichgesetzt, so wird ursprünglich wohl Ormuzd in seiner Stellung als Urgott geblieben sein. Der Urmensch wird sein Sohn, seine Schöpfung oder seine Rüstung. Das Bild des Gewandes scheint dabei älter als das der Rüstung, bei dem die einzelnen Elemente sogar als Angriffswaffen erscheinen [2]); aus dem sinnlich anschaulichen Bilde ist ein unverstandener Erzählungszug geworden, der traditionell weitergegeben wird. Die religiöse Vorstellung von dem Urmenschen kann freilich nicht an den Urgott, sondern in diesem dualistischen System nur an einen δεύτερος θεός schließen, der die Vermittlung zwischen Lichtwelt und Materie übernimmt; nur „der Sohn des Lichtes", der Thronerbe, kann er sein. Die Darstellung des Hermetischen Poimandres hat den Grundgedanken offenbar noch

1) Zarvan als Vater des Ormuzd, der Schöpfer der Welt, und zwar der gegenwärtigen wie der zukünftigen, ist, begegnet auch in den beiden syrischen Martyrien, die Th. Nöldeke, Festgruß an R. v. Roth, herausgegeben hat (S. 35 u. 37) unter Berufung auf das Avesta(?). Nur daß Ahriman des Ormuzd älterer Bruder ist bestreiten die Manichäer leidenschaftlich.

2) Fihrist, Flügel Mani S. 87: der leise Lufthauch ist Rock, das Licht Mantel, das Wasser Panzer, der Wind Schild, das Feuer Lanze (in dem Gegenbild des letzten, siegreichen Kampfes des Ormuzd gegen den Dämon bei Le Coq a. a. O. S. 19 sogar erst Axt, dann Lanze). Das Bild des Gewandes erscheint bei Manichäern und Mandäern oft für die Wohnung: der Erlöser zieht das Lichtparadies an, die Seele wohnt im Tränengewande oder zieht das Leid der Welt an u. dgl. Die Teile sind natürlich Wohnsitz und Hülle des Selbst.

gut gewahrt. Die Gleichsetzung des Ormuzd mit dem Urmenschen muß im Zusammenhang mit seiner Verdrängung von der ersten Stelle durch Zarvan stehen (vgl. Die Göttin Psyche S. 37 ff.). Ältere und jüngere iranische Anschauungen wirken in den manichäischen Texten nebeneinander fort, ohne daß eine systematische Ausgleichung versucht scheint.

Der Grundunterschied dieser Anschauung und der früher besprochenen liegt offenbar darin, daß hier das Selbst der ganzen Summe seiner Teile noch einmal unabhängig gegenübergestellt wird, während in dem Bericht des Fihrist über die fünf Seelenteile zwei und drei derselben als höherer und niederer Teil sich gegenüberstehen. Dennoch beeinflussen sich beide Anschauungen, ja gehen ineinander über: als die große Psyche nimmt der eine Gott das aufsteigende πνεῦμα, den anderen Gott, in Empfang. Jene eigentümliche Grundanschauung, daß der Erlöser selbst vorher erlöst worden ist, liegt allen diesen Formen zugrunde. Sie ist religionsgeschichtlich von höchster Bedeutung. Daß sie frühzeitig bis in die Nähe des Judentums vorgedrungen ist, wird der nächste Abschnitt zeigen.

# II. Zum mandäischen Totenbuch und verwandten Texten.

Ich habe im Vorausgehenden bisweilen die trümmerhaft überlieferten manichäischen Texte aus den voller erhaltenen mandäischen erklärt und muß den Einwand fürchten, daß, was ich aus letzteren besonders hervorhob, in der Darstellung des Gelehrten, der uns zuerst die mandäische Religion erschlossen hat, W. Brandt, nicht erwähnt wird, ja daß die Grundanschauung, der ich folge, von der seinen stark abweicht. Meine Gründe dafür habe ich zwar schon in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 85 ff. kurz angegeben, muß aber notwendig auf Brandts Ausführungen hier näher eingehen. Ein Gesamtbild des mandäischen Unsterblichkeitsglaubens zu geben, beabsichtige ich natürlich nicht; ein solches Bild und die Veröffentlichung der wundervollen, religionsgeschichtlich hochbedeutsamen Texte des Genza dürfen wir von Prof. Lidzbarski erhoffen. Nur was für den gegenwärtigen Zweck notwendig ist, greife ich heraus.

Brandt hat bekanntlich zunächst in seinem Buch Die mandäische Religion (1889) § 39—42, S. 172—182 und dann in der breiteren Ausführung Das Schicksal der Seele nach dem Tode nach den mandäischen und parsischen Vorstellungen, Jahrbücher f. protestantische Theologie XVIII (1892) S. 404 ff. 575 ff. diese Vorstellungen als einen innerhalb der mandäischen Religion ganz für sich stehenden Kreis behandelt und fast ganz aus der parsischen erklären wollen. In der knappen Darstellung, die er kurz vor seinem Tode in den Verhandelingen d. koninklije Akademie van Wetenschaften Amsterdam XVI (1916) S. 41 seinem Lebenswerke gab, ging er sogar, die früheren Behauptungen fühlbar umändernd (vgl. Jahrb. S. 598), so weit, zu erklären, das Masseqta (wörtlich Auffahrt) für die Toten sei die mandäische Nachbildung einer entsprechenden Ceremonie der parsischen Religion; die Lieder im Genza seien wirklich Masseqta-

Lieder, zum Gebrauch bei der mandäischen Ceremonie bestimmt und von mandäischen Autoren verfaßt, aber ihre Auffassung sei von der parsischen Ceremonie und den parsischen Texten bestimmt[1]). Der innere Zusammenhang dieses Teiles der mandäischen Religion mit den anderen Teilen schien damit aufgegeben.

Gegen diese Annahme des hochverdienten Gelehrten, die ursprünglich noch viel Richtiges enthielt, erheben sich sofort eine Reihe von Bedenken. Zunächst von formellem Gesichtspunkt aus. Viel zu weit hat er den Begriff der Liturgie, bzw. Ceremonie, gefaßt. Selbst die Texte des linken Genza, die er wohl vorzugsweise berücksichtigt, lassen sich zum Teil gar nicht als Liturgien fassen, sondern sind Lehrschriften — von Anfang an oder durch Überarbeitung — im Grundcharakter nicht abweichend von den auf andere Gegenstände bezüglichen Teilen des rechten Genza[2]) oder verraten sich durch ganz individuelle Beziehungen als freie lyrische Ergüsse. Die Anschauungen ferner sind durchaus nicht so einheitlich, wie man es nach Brandts Hypothese, sie stammten aus einer einmal willkürlich übernommenen Liturgie, erwarten müßte, und sie stehen andererseits in viel engerer Verbindung mit der Gesamttheologie, oder besser der Religion der Mandäer[3]). In einer Erlösungsreligion — und das ist die mandäische ja durchaus — bilden die Vorstellungen vom Schicksal der Seele von Anfang an das Innerste, den entscheidenden Kern, nach dem sich die einzelnen Dogmen gestalten[4]). Brandt kannte ferner die manichäische Religion wenigstens in ihren Originalurkunden noch nicht, ebensowenig die anderen iranischen

1) Einspruch erhob der Altmeister dieser Studien, Theodor Nöldeke, Zeitschr. f. Assyriologie XXX (1916) S. 16, und wies darauf hin, daß das Fehlen wichtiger parsischer Vorstellungen (z. B. von der Cinvat-Brücke) die Benutzung wenigstens einer Ceremonie des orthodoxen mazdajasnischen Glaubens unwahrscheinlich mache.

2) So die gesamten Texte des ersten Buches des linken Genza, aus dem rechten gerade der Bericht von Johanas Ausgang und die Darstellung der Himmelfahrt Manda d'Haijes, auf die Brandt sich besonders beruft, ferner einzelne Texte aus dem dritten Buch des linken Genza. Uns fehlt noch die Scheidung der literarischen Typen.

3) Das zeigt sich am besten in dem nahen Verhältnis zum Manichäismus, das nicht nur in der Seelenlehre, sondern auf allen Gebieten gleichmäßig hervortritt. Viel Richtiges hat hierüber Gillis P:son Wetter in seinem zu wenig beachteten Buche Phos gesagt, nur darin irrend, daß er nach Keßler die babylonische Religion als Hauptquelle annahm. Das ist durch die Turfanfragmente widerlegt.

4) Brandt geht bei seiner Behandlung von dogmatischen Systemen und seiner Erklärung ihres Werdens aus. Die Namen oder Bezeichnungen einzelner Gottheiten sind ihm wichtiger als die zentralen Religionsvorstellungen.

Sekten. So nahm er nur die kanonisch gewordene Lehre der Parsen zum Vergleich, paßte ihr willkürlich herausgegriffene mandäische Texte zum Teil gewaltsam an[1]) und ignorierte, was sich seiner Konstruktion nicht fügen wollte. Wenn er Jahrbücher S. 420ff. so nachdrücklich hervorhebt, daß die Seele allein und unbegleitet bis zu den Wasserbächen emporsteigt, und nur für manche Schriften (S. 425) die Vorstellung eines Begleiters zugeben will, so entspricht das der Sachlage recht wenig, daß in der erdrückenden Mehrzahl der Stellen die Notwendigkeit eines göttlichen Helfers vorausgesetzt wird; nur selten bleibt er unerwähnt[2]). Die Hauptschwäche in Brandts Darstellung aber liegt darin, daß er die Gliederung der Quellen nicht beachtet und die Frage gar nicht aufgeworfen hat, von wem sie eigentlich reden.

Auszugehen ist dabei von der Gliederung des eigentlichen Totenbuches, des linken Genza, den ich durch die hochherzige Güte meines Kollegen Prof. M. Lidzbarski in seiner Übersetzung genauer durcharbeiten konnte[3]). Er umfaßt bekanntlich drei Bücher:

1) So wenn Brandt (Jahrbücher S. 429) in den Wasserbächen, die in dem von ihm zugrunde gelegten Liede Genza l. III 12 p. 89 und in einer großen Anzahl anderer Texte die Grenze des Gottesreiches bilden, den Tränenstrom des Avesta (XVI 7—10) wiederfinden will und sich zum Beweise auf eine Stelle des rechten Genza (19, 13 nach ihm) beruft: „Denn von Trauer und Totenklage werden Verderber und . . . -Dämonen gebildet und sie gehen der Seele voraus auf dem Wege und ängstigen sie am Ort der Zöllner“ (d. h. an den Wachthäusern, die weit unter den Wasserbächen liegen). Die Erbärmlichkeit der mandäischen Skribenten zeigt sich nach Brandt darin, daß sie das treffliche Bild vom Tränenstrom durch Tränendämonen (!) ersetzten. Aber von Tränendämonen reden sie gar nicht. Wie bei den stark iranisch beeinflußten Valentinianern aus der λύπη der Weltseele die πονηρὰ πνεύματα werden, so bei den Mandäern aus der „Trauer der Seelen“ um den Toten. Die Wasserbäche aber haben, wie wir jetzt aus dem Johannes-Buche (S. 199 Lidzb.) wissen, für sie eine ganz andere Bedeutung: Hibil hat sie geschaffen als den himmlischen Jordan, in dem alle Seelen getauft werden. Weil der Taufende dem Täufling die Hand reicht (vgl. den Bericht von Johanas Ausgang, Genza r. V 4, Brandt, Mand. Schriften S. 202), wird diese Ceremonie bei den Wasserbächen immer erwähnt; sie entsprechen also ganz dem Himmelsozean in dem Baruch-Buche Justins (Hippolyt, Elenchos V 27, 2 p. 133, 6 Wendl.), das ja ebenfalls stark iranisch, aber nicht eigentlich parsisch beeinflußt ist (oben S. 5).

2) Die Schilderung ist bisweilen außerordentlich lebendig. Die Dämonen umgeben den Körper des Sterbenden; die Seele wagt sich nicht heraus. Als der Helfer dazu mahnt, fleht sie, daß er sie wegtrage und nicht zurücklasse; er hebt sie denn auch aus der Mitte der Sieben hinaus, trägt sie zur Höhe und richtet sie im Hause der Vollendung auf.

3) Hinzutreten aus dem rechten Genza und dem Johannesbuch noch etwas über ein Dutzend Einzeltexte, dann das soeben herausgegebene Buch der Liturgien.

1) Buch I p. 1—38 Pet. enthält drei wesentlich legendarische Stücke, die Himmelfahrt des Shitil (Seth), die Himmelfahrt des Adam und als Ergänzung zu ihr die ursprünglich als eigenes Buch mit besonderer Einleitung überlieferte Himmelfahrt der Hawwa (Eva), die nur die Totenklage als Sünde verbieten und zugleich in dem legendarischen Vorbild auch den Frauen das Fortleben im Lichtreich verbürgen will [1]). Angehängt ist viertens dann eine nicht mehr legendarische, sondern rein lehrhafte Schilderung der Wachthäuser (Straforte, Matartas), an denen die Seele bei ihrer Himmelfahrt vorbeikommt.

2) Buch II p. 38—74 P. bildet eine liturgische Einheit von 28 heiligen Texten, welche sich mit der großen manichäischen Liturgie vergleichen lassen. Die Texte können nicht von einem Verfasser herrühren, doch hat der Ordner einen gewissen Fortschritt der Handlung herzustellen versucht. Sie reichen, wie ich in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe erwiesen zu haben hoffe, bis mindestens ins zweite Jahrhundert n. Chr. zurück. Die Texte beginnen und schließen formelhaft; der Anfang ist in allen: „Ein Mana bin ich des großen Lebens, Ein Mana bin ich des gewaltigen Lebens, Ein Mana bin ich des großen Lebens.“ Ein Gottwesen spricht, nach orientalischem Brauch mit der Selbstvorstellung beginnend; dann tritt nach festen Übergangsformeln die Erzählung in dritter Person ein.

3) Buch III p. 74—137 P. vereinigt 62 ausführlichere Texte, die oft von kurzen Sprüchen gefolgt werden. Von den längeren Texten kehren einige in dem Qolasta wieder, sind also später in

---

Letzterem gibt sein Zweck von Anfang an eine engere Begrenzung; auf den einzelnen Gestorbenen muß alles bezogen werden. Das Ritual enthält sicher sehr alte Stücke; aber ob die ganze reich ausgestaltete Handlung und alle Einzelgebete gleich alt sind — eine Frage, die für die Geschichte der christlichen Sakramente von höchster Bedeutung ist — müssen erst eingehende liturgische Untersuchungen klarstellen. Einstweilen scheint für eine Anzahl prosaischer Gebete und Einzelzüge des Kultus christlicher Einfluß nicht ausgeschlossen. Das als Masseqta im linken Genza 88, 23 ff. bezeichnete Stück ist anders, losgelöst von dem eigentlichen Ritual, innerhalb einer Hymnensammlung überliefert. Den gleichen Unterschied der Überlieferungsart kennt ja auch die altchristliche und die manichäische Tradition.

1) Zugrunde liegt eine alte Polemik. Bis über das vierte Jahrhundert v. Chr. hinauf können wir die Lehre verfolgen, daß das Gute und Göttliche männlich, das Schlechte und Teuflische weiblich ist, vgl. Die Göttin Psyche S. 34. 35. So ist denn Eva bei den Manichäern teuflisch, und bis in späte Zeit lehren einzelne Sekten wie die Nosairi, daß das Weib keine unsterbliche Seele hat.

liturgischem Gebrauch; andere könnten einem solchen wohl kaum dienen, eine Anzahl haben nicht einmal den Charakter des Totenliedes. Es ist eine ergänzende Sammlung ohne innere Einheit.

Den drei Büchern entsprechen drei in diesen Texten gebrauchte verschiedene Bezeichnungen, Adam, Mana und Seele. Wohl scheinen sie zunächst unterschiedslos verwendet[1]), allein sieht man näher zu, so gewahrt man Unterschiede, die sich notwendig daraus ergeben, daß Adam als Eigenname die legendarische Person des Stammgründers bezeichnet, Mana nicht die Seele als solche, sondern jedes Gottwesen benennt[2]) und das Wort „Seele" ebensowohl bei dem All wie bei dem Einzelmenschen, dem Makrokosmos wie dem Mikrokosmos, den geistige Teil dem materiellen gegenüberstellt. Nun kann man die drei Bücher des linken Genza im allgemeinen so scheiden, daß in dem ersten von Adam, in dem zweiten von dem Mana, in dem dritten von der Seele die Rede ist. Am leichtesten zu beurteilen ist das zweite. Es führt immer ein mythologisches Wesen, den iranischen Urmenschen, redend ein, der von den „Leben" (Kollektivbegriff: Gesamtheit der Leben) in die Welt der Materie herabgesandt ist. Zweimal kommt ein Bote des „Lebens" zu ihm, das erste Mal, um ihn über seinen göttlichen Ursprung aufzuklären, ihn zum Ausharren zu ermahnen und der Heimkehr sicher zu machen[3]), das zweite Mal, wenn er sich von dem Körper gelöst hat (oder lösen soll), um ihn über die Grenze der Materie und der Lichtwelt zu führen. Besonders oft wird hier betont, daß er rein und sündenlos geblieben ist, den Weltherrscher und die Sieben (die Planeten als Sphärenherrscher) verachtet und verhöhnt hat und bei dem Rufe des Vaters furchtlos aus eigener Kraft emporsteigt. Ganz vereinzelte Ausnahmen erklären sich leicht aus dem Ormuzd-Mythos, der ja bei den Manichäern ähnlich als Analogiezauber bei der Himmel-

1) Wir lesen z. B. einmal, daß Adam seinen Körper verließ und die Seele in Licht und Glanz getragen wurde. Aber die Fortsetzung zeigt dann, daß Adam hier die Weltseele, den Urmenschen, bezeichnet. Wenn ferner der Mana im zweiten Buch immer wieder fragt, wer ihn in den körperlichen Rumpf geworfen habe, so bezeichnet das Wort nicht die bestimmte Einzelseele, sondern das Gottwesen in uns, den „inneren Menschen"; er ist die Seele und ist sie auch wieder nicht. Urmensch und innerer Mensch werden dabei identifiziert.

2) So wird vereinzelt von dem Mana in uns gesprochen, aber auch der Urgott, der nie in die Materie eingetreten ist, heißt Mana.

3) Diese Belehrung wiederholt sich dann in einer Anzahl von Texten immer wieder.

fahrt der Seele verwendet wird (vgl. oben S. 20). Das erste Buch trägt tatsächlich jetzt legendarischen Charakter, und zwar hat die jüngere jüdische Legende stark eingewirkt. Adam, der Weib und Kinder hat, wird durchaus menschlich, ja fast allzu menschlich geschildert; er liebt die Freuden der Welt, will nicht sterben und veranlaßt, daß der Todesbote zunächst seinen kleinen Sohn Shitil (Seth) holt[1]). Allein, sehen wir näher zu, so erkennen wir in I 2 unter der menschlichen, d. h. legendarischen Übermalung die Züge des iranischen Gottmenschen. Der Gruß der Todesboten an ihn ist nach der Selbstvorstellung des Mana in Buch II gebildet[2]); er heißt wie dieser der Erwählte, Reine, Sündenlose und rühmt sich wie dieser, daß er in der Kraft des großen Lebens zwar in der Mitte der Herrscher dieser Welt Platz genommen, sich aber von ihnen gesondert gehalten habe; er habe ja gewußt, daß er sie verlassen und allein seinen Streit schlichten werde[3]). Das steht in schreiendem Widerspruch zu dem legendarischen Teil des Berichts. Noch verräterischer ist, daß die Todesboten ihm offenbaren, daß nach seiner Auffahrt die Welt zugrunde gehen wird, und daß später von ihm gesagt wird, er führe die Seelen von der Erde zu sich empor. Ein altes Masseqta scheint in der Spätzeit, als im Zweistromlande Judentum und Mandäertum sich wieder nahetraten, aus der jüdischen Legende ergänzt und übermalt worden zu sein.

Bezeichnet Adam nun auch die sichtbare Erscheinung des ersten Menschen, so kann man sein unsichtbares Teil, die eigentliche Persönlichkeit, den verborgenen Adam nennen, und diese Benennung wird so häufig, daß sich für sie eine eigene Abkürzung bildet, Adakas[4]). Wenn man sich der parsischen und manichäischen Vorstellung von der *daena* und *monuhmed* erinnert, begreift man sofort, daß auch Adakas für den göttlichen Boten eintreten muß; er ist der verborgene Mana, der aus seinem Ort gekommen ist, die Seele, das

1) So bezeichnet der Name folgerichtig hier den körperlichen Stammgründer, der ausdrücklich von seiner Seele geschieden wird. Für den Erlöser ist der Todesengel eingesetzt, wiewohl der Tod sonst meist als das Widergöttliche erscheint.

2) Wo sie erscheint oder nachgebildet ist, erkennen wir immer den iranischen Urmenschen.

3) Fast formelhaft für Sterben. Das aufsteigende Gottwesen rechtet mit dem Urgott, warum es das Leid der Welt (Materie) habe erdulden müssen. Erst die Übertragung auf die Einzelseele scheint später auch den Gedanken an das Totengericht hereinzubringen.

4) Nach gütiger Mitteilung von Prof. Lidzbarski.

Wort, aber auch das Gesetz[1]) und das Haupt, nämlich das Haupt der Generationen. Der Begriff des Stammes wird vereinzelt in dem rein natürlichen Sinne gefaßt, daß aus dem Rumpf, in den Adam, d. h. der Mana, eingehen soll, der Stamm hervorgeht. Häufiger aber verbindet sich mit dem Wort die Vorstellung der Religionsgemeinschaft; es ist der Stamm der Seelen, der vor der Schöpfung der Welt zusammen mit der ersten Seele geschaffen ist und bis zum Ende der Welt besteht, weil ohne ihn die Welt nicht bestehen kann[2]). Ihn zu erhalten, ist Aufgabe des Boten und Aufgabe Adams. Wenn mit Adams Aufstieg die Welt zusammenbricht, so ist er eben „die Seele", die Summe der Seelenwesen, die den Stamm ausmachen. So ist es begreiflich, daß die Bezeichnung Adam auch in einige Stellen des Mana-Buches eindringt.

Die Verwendung dieser Lieder mußte mit sich bringen, daß man allmählich mehr an die Einzelseele des Sterbenden oder Gestorbenen als an deren göttliches Urbild dachte. So zeigt denn das dritte Buch, das verschiedene Stücke vereinigt, in einer Anzahl von Texten deutliche Hinweise auf die Einzelseele etwa des Reichen oder des in der Jugend Gestorbenen; Verdienste der Eltern oder Verwandte, die in der Welt zurückbleiben, werden erwähnt. Nie begegnen dabei die Bezeichnungen Adam oder Mana. Wo sie im dritten Buch vorkommen, handelt es sich immer um ausgesprochen mythologische, bzw. kosmologische Texte[3]). Ich erwähne nur ein kurzes Gedicht, Genza l. 111, 24 nach Prof. Lidzbarskis mir gütig mitgeteilter Übersetzung:

Ich bin ein großer Mana,
ich bin ein Mana, ein Sohn Gewaltiger,

1) Der Bote bringt es ja immer, vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 11 ff.

2) An Philo hat bei all diesen Angaben wohl jeder Leser gedacht. So weise ich beiläufig auf De conf. lingu. 146 ff. Die Stelle der Genesis (42, 11) πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου wird erklärt, dieser εἷς ἄνθρωπος sei der πρωτόγονος αὐτοῦ λόγος, der ἄγγελος πρεσβύτατος, der ἀρχή, ὄνομα θεοῦ, λόγος, κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος und ὁρῶν Ἰσραήλ heiße (vgl. auch § 41 ff.). So sind die υἱοὶ Ἰσραήλ seine Söhne, weil sie auf ihn hören. Die Uebereinstimmung Philos — oder vielmehr seiner jüdischen Quellen, auf die er hier verweist — mit den Mandäern läßt sich wohl nur durch das Einwirken der gleichen iranischen Anschauungen erklären.

3) Dem entspricht, daß auch in dem Ritual der Totenmesse (dem Qolasta) beide Bezeichnungen verhältnismäßig selten sind und sich immer leicht erklären lassen.

Ich bin ein großer Mana,
der ich im Meere wohnte;
Ich wohnte im Meere,
bis man mir Flügel bildete,
Bis man mir bildete Flügel,
bis ich ein Geflügelter wurde,
Bis ich wurde ein Geflügelter
und ich meine Flügel zum Lichtort emporhob.

Die Einleitung spricht auch hier dafür, daß es sich um den Urmenschen handelt, der aus dem Meere — nach der Bildersprache dieser Texte meist der Bezeichnung der Materie — zum Himmel emporfliegt[1]). An das berühmte Bild des vierten Esrabuches erinnere ich schon hier. Wo die Bezeichnung „Seele" vorkommt, kann nur der Zusammenhang entscheiden, ob von der Einzelseele oder der Allseele, bzw. Urseele, die Rede ist. Gerade die seltsamste Eigenheit der manichäischen Texte, der doppelte Gebrauch des Wortes *manuhmed,* hat also in den mandäischen Texten voll sein Gegenbild und erklärt sich aus ihnen. Ihre Voraussetzung hat sie, wie ich früher schon kurz andeutete, in der vollständigen Gleichsetzung der Welt mit dem menschlichen Körper, die notwendig die Gleichsetzung der beide belebenden Gottwesen nach sich zieht; erst hieraus erklärt sich voll die typische Bedeutung, die das Erlebnis des erlösten Gottwesens für den Einzelmenschen hat.

Jene Gleichsetzung wird in der manichäischen Literatur mit pedantischer Strenge dogmatisch durchgeführt, so in der von Pelliot und Chavannes herausgegebenen chinesischen Schrift[2]): nachdem die Götter die Welt geordnet haben, will der böse Dämon den Makrokosmos nachahmen und läßt zu dem Zweck von zwei seiner Untergebenen (bei Theodor bar Khoni sind es Ashaqlun und Namraël) den menschlichen Körper bauen und die durch Beimischung der Materie vergifteten Seelenteile darin fesseln. Der Mensch gleicht dem Weltall wie die von einem Künstler hergestellte Statuette eines heiligen Tieres diesem gleicht[3]). Der Gedanke, der hier lehrhaft ausgeführt ist, tritt in der Bildersprache der mandäischen Texte überall zu Tage, nicht nur in jener primitiven Form, daß z. B. das Himmelsgewölbe dem Kopf oder Schädel gleichgesetzt wird, sondern

1) Das Bild wird dann traditionell weitergegeben, auch wo es sich nicht um eine Himmelfahrt handelt.

2) Journal Asiatique Sér. X Tome 18 p. 525 ff.

3) Ich verweise wieder auf den Gnostiker Monoimos.

vor allem in der Übertragung der für die materielle Welt geprägten Bilder auf den Leib und vieler für den Leib geprägten Bilder auf das Weltganze. Da ist der schmutzige, stinkende, verzehrende, verderbliche Körper, wie er immer wieder genannt wird, nicht nur der Block, die Fessel, die Stricke und Schlingen (der Seele), sondern der reißende Löwe, das Meer, das nicht ergründet, der Spalt, der nicht verstopft werden kann, das verderbliche Feuer, ja selbst der Drache, der die Erde umkreist und dessen Kraft niemand gewachsen ist, alles Bezeichnungen der Materie oder ihres Herrschers. So heißt der Körper ein Drache mit sieben Köpfen, ein räuberisches Meer, das Lämmer verschlingt, aber auch wieder der siedende Kessel und die geheizten Öfen, womit der Mandäer sonst die Straforte und die Welt selbst bezeichnet.

Nicht ganz so deutlich ist der umgekehrte Hergang. Die beiden Bilder des Gewandes für den Körper und des Hauses für die Welt kehren bei den meisten Völkern wieder; auch den Körper als Haus zu bezeichnen liegt nahe genug; daß er bei den Mandäern bald als Palast, bald als die Herberge bezeichnet wird und die Herberge hüten ganz formelhaft für in der Welt (im Körper) weilen begegnet, bedarf keiner Erklärung. Weit ferner liegt es, die Welt als das Gewand der Seele zu bezeichnen und zu sagen, daß sie in diesem Gewande wohnt, oder gar zu sagen, daß sie das körperliche Haus auszieht oder die himmlische Wohnung anlegt oder durch das stinkende Gewand hindurchgeführt wird.

Die immaterielle Welt ist Ort oder Haus des Lebens, die materielle des Todes. So heißt der Körper selbst, und zwar bei Mandäern wie Manichäern, der Leib des Todes (oder ähnlich), aber auch, wie die Materie, bei beiden kurzweg der Tod, die Verwesung, die Vernichtung. Die Ausdrücke scheinen auch durchaus persönlich gefaßt; bei den Manichäern tötet ja Ormuzd den Tod und vernichtet die Vernichtung, das Herrscherpaar der Materie. Aus dieser Verbindung der Begriffe Materie und Tod, Geist und Leben erklärt sich, daß auch bei den Mandäern das in die Materie versenkte Leben wenigstens schläft oder träge daliegt. Es muß erweckt werden: leben heißt wach sein. Diese in den ältesten Teilen des Avesta schon nachweisbare Vorstellung, die in dem neuen Zarathustra-Fragment, aber auch in allen manichäischen Beschreibungen der Erlösung wiederkehrt, durchzieht auch das ganze mandäische Totenbuch. Erwecken kann nur der göttliche Rufer, die Stimme, die von außerhalb der Welten kommt. Ihr Eingreifen hat die entscheidende

Bedeutung. Da Brandt diese Vorstellung, die zu seiner Theorie wenig paßt, bei der Besprechung der Seelenvorstellungen überhaupt nicht erwähnt, gehe ich kurz auf sie ein.

Schon daraus, daß die meisten Texte mit der erstaunten Frage der Seele (Adams oder des Mana) beginnen, wer sie in diesen widrigen Kerker geworfen hat, und sie sich erst besinnen muß, wer sie ist und woher sie stammt, erkennen wir, daß diese Grundvorstellung überall vorausgesetzt wird. Sie ist so notwendig mit dem Eintritt in die Materie verbunden, daß vereinzelt der Schlaf der Seele sogar als Wille der Gottheit erscheint, weil diese den Eintritt der Seele in die Materie gewollt hat; an anderen Stellen freilich werden die Worte schlafen und träge daliegen moralisch gefaßt; wer träge daliegen bleibt, wird „abgeschnitten" (von dem Leben, d. h. Gott). In einzelnen Texten, in denen der Mana sich freiwillig von den Dienern seines Vaters (Manda d'Haije und zwei Uthras) herabtragen läßt, bedingt er sich vorher aus, daß der Vater ihm eine Stimme oder einen Rufer schafft, der ihn täglich wecke und belehre, wenn die Sieben ihn schlagen, ihn heile und ihn endlich hochhebe (zum Himmel). Es ist „der Mann" (Urmensch), der Helfer, die Rede, die Kraft und Erleuchtung, Manda d'Haije. Der manichäischen Predigt des Erlösers an Adam, bzw. Ormuzd, entsprechen die mandäischen Texte wie Johannesbuch cap. 57 p. 225, 5 Lidzb.: Ein Uthra ruft von außen her und belehrt Adam den Mann; er spricht zu ihm: „Schlummere nicht, Adam, und schlafe nicht und vergiß nicht, was dein Herr dir aufgetragen. Sei nicht ein Sohn des irdischen Hauses und werde nicht ein Frevler in der Tibil (Welt) genannt." Es folgt das Sittengebot, das in die Mahnung ausläuft: „Adam, siehe die Welt an, die ganz ein Ding ohne Wesen ist, auf das du kein Vertrauen haben darfst." Diese Mahnung, die in ähnlichen Texten den Eingang bildet, erklärt uns abschließend jene arabische Mahnrede des Hermes an die Seele, die ich in der Abhandlung Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur S. 57 ff. dem zweiten Jahrhundert n. Chr. zugeschrieben und als von aller Einwirkung griechischer Philosophie unberührt erwiesen habe; sie hat tatsächlich in den manichäischen und mandäischen Texten volle Gegenbilder und läßt sich in jedem Zug aus der iranischen Religion, und zwar aus ihrem Innerlichsten erklären[1]). Ob dabei der Rufer

1) Ich erwähne beiläufig, daß sich noch für eine andere dort analysierte Schrift Gegenbild und Bestätigung findet, für die Κόρη κόσμου. Wie dort die

selbst außen bleibt oder an das Lager des Schlafenden tritt, macht wenig aus[1]). Daß in den Texten des zweiten Buches, welche die Kraft, Festigkeit und Unabhängigkeit des Mana so stark wie möglich hervorheben, die ganz abgekürzte Erwähnung des Erweckens fast den Eindruck eines fremdartigen Zusatzes macht, auch nicht viel. Sie darf nicht fehlen, und zu der Erweckung gehört, ob er erwähnt wird oder nicht, notwendig der Rufer oder Helfer.

Man kann dasselbe auch von der Schilderung des Ausgangs sagen. Der göttliche Bote — es ist immer derselbe, der die Seele einst gebracht und sie später durch den Ruf erweckt hat — muß den Befehl oder die Aufforderung des Vaters überbringen; nur gerufen kann die Seele emporsteigen. Das ist derartig allgemeine Grundanschauung und wird so oft gesagt, daß es kaum ins Gewicht fällt, wenn in einer abkürzenden Darstellung der Ruf einmal nicht erwähnt, sondern nur vorausgesetzt wird. Auch die Hilfsleistung des Boten mag verschieden dargestellt werden, je nachdem die Errettung der Einzelseele von den Dämonen oder der Aufstieg des Gottwesens die Phantasie des Verfassers mehr beschäftigt[2]). Aber wer unbefangen die Gesamtheit dieser Texte auf sich wirken läßt, muß empfinden, daß auch hier eine Erlösung ohne Erlöser nicht denkbar ist.

Der Erlöser ist dabei in der Regel Manda d'Haije, die personifizierte Gnosis und der Vertreter des ersten Mannes (Adams)[3]);

---

Seelen beim Anblick der Körper, in die sie eingehen sollen, weinen und klagen und die verwandten Himmelswesen anrufen, so in einem der bald zu besprechenden Messias-Texte der Mandäer. Ganz verschieden wird ja bei ihnen der Grund zu dem Herabkommen der Urseele angegeben, oder vielmehr angedeutet. Bald kommt sie freiwillig, bald gezwungen, angeblich überlistet oder vergewaltigt von ihren Brüdern, den Uthras; bald soll sie die Materie entkräften und vernichten, bald ist die Welt ihretwegen geschaffen und geordnet. Der letzte Grund liegt in der verschiedenen Auffassung des κόσμος als Sitz des Bösen oder als Zwischenreich, das nur gereinigt werden soll. Beide Auffassungen streiten schon im Iran gegeneinander, doch läßt sich das hier nicht weiter verfolgen.

1) In einem Text ruft er offenbar von dem Grenzstein aus; es scheint der ὅρος der Valentinianer; auch die manichäische Schilderung der Befreiung des Urmenschen betont ja noch die Grenze zwischen Lichtwelt und Materie.

2) In den meisten Texten wartet die Seele bei dem Körper auf den Führer, in anderen steigt sie allein ein Stück oder gar bis zur Grenze der materiellen Welt empor. Das hängt natürlich damit zusammen, ob der Rufer als Person jenseits der Grenze bleibt oder als Stimme in die Welt der Materie eindringt. Sachlich kommt beides auf dasselbe heraus.

3) Hibil (Abel) heißt deswegen oft sein Sohn.

seltener erscheinen die Eigennamen Hibil, Shitil oder Enosh. Er läßt die Seele die Rede des großen Lebens vernehmen, klärt sie auf, weg von der Welt, oder liebkost sie und richtet sie auf. Er verheißt ihr, sie solle mit ihm wohnen, und er wolle in ihrem Herzen Platz nehmen; sie sei sein Abbild; er wolle sie emporheben und in seinem Gewande bewahren. Er beschreibt seine Tätigkeit, er komme die Herzen zu befühlen und die Sinne zu messen, zu sehen, in wessen Herzen er sei und in wessen Sinn er ruhe; wer an ihn denke, an den denke er, wer seinen Namen nenne, dessen Namen nenne er. Die ganze Lehre von Adakas, dem verborgenen Adam, und seine Gleichstellung mit dem Gesandten beruht darauf. In der Schilderung der Auffahrt heißt es dann, daß Manda d'Haije das Firmament spaltet, sich in seiner Göttlichkeit offenbart, der Seele die Türen öffnet und die Sieben von ihrem Wege verjagt. Er bekleidet sie mit Glanz und Licht von sich und verleiht ihr eine Krone des Glanzes; so leuchtet sie mehr als alle Welten. Sie trägt eine reine Last (Johannesbuch cap. 57 p. 204, 24 ff.), eine Last, bei deren Anblick die Welten erbeben; es ist das βάρος τῆς δόξης des Paulus (II Kor. 4, 17; der Fihrist erwähnt, Flügel, Mani S. 105, ein Sendschreiben über die beiden leuchtenden Lasten). So kann in einem kurzen Lied, Genza l. 113, 12, die Seele von sich sagen:

Ich gehe meinem Abbild entgegen,
und mein Abbild geht mir entgegen;
Es kost und umarmt mich,
als kehrte ich aus der Gefangenschaft zurück.

Es ist die manichäische Vorstellung von dem geleitenden Weisen, bzw. der Jungfrau, die der Seele des Auserwählten ähnlich ist (oben S. 28). Weil Manda d'Haije der Urmensch ist, ist die aufsteigende Seele, der ἔσω ἄνθρωπος (Adakas), sein Abbild und er ihr Abbild. Erst in der Vereinigung mit ihr kehrt er selbst voll zum Himmel zurück.

Das wird freilich erst verständlich, wenn wir die Frage jetzt noch einmal aufnehmen, wer denn eigentlich die Seele ist, von der diese Texte immer wieder reden, die Urseele oder die Einzelseele. Erstere nennen die Kirchenväter in ihren Berichten über die Kosmogonie Manis immer wieder μοῖρά τις τοῦ φωτός, und dieser Ausdruck scheint unmittelbar einer iranischen Formel entnommen. Im Johannesbuch cap. 13 p. 54, 7 Lidzb. lautet die göttliche Botschaft: „Euch sage und erkläre ich, ihr Auserwählten und Vollkommenen

die ihr in der Welt wohnt, werdet nicht ein Anteil der Finsternis[1]), sondern richtet eure Blicke zum Orte des Lichtes empor. Sondert euch ab vom Bösen zum Guten, sondert euch ab vom sündigen Bösen des Ortes der Finsternis." Ähnlich wird an anderer Stelle der Mana erinnert, er sei kein Anteil der Trübung, des lodernden Feuers und der Finsternis, sondern der Helligkeit und der Lichterde. Der Text des Johannesbuches schildert dann, wie die fünf Elemente der Lichtwelt (hier vier und „die Seele") in die der materiellen Welt geworfen werden (vgl. Die Göttin Psyche S. 11). Es ist der iranische Gott Mensch, der denn auch gleich zu dem Adam des manichäischen Erlösungsberichtes wird. Wie er von dem Boten Gottes erweckt und zum Lichtort emporgeführt wird, sollen die Vollkommenen emporsteigen. Der Erlöser heißt dabei, wenn Adam, bzw. die Seele, von ihm spricht, der Bote oder Gesandte oder der Sohn des Lebens oder der Mann, der über sie gesetzt ist, wenn die Mächte der Materie von ihm reden, der Fremde, der fremde Mann oder die fremde Stimme oder Rede. Beides freilich trifft auch auf „die Seele" zu. Von ihrer Sendung in die Materie heißt es Genza r. 347, 13: „du nahmst den Ruf des Lebens und warfst ihn in den nichtigen Ruf, du nahmst die Rede des Lebens und warfst sie in die Rede der Vergänglichkeit". Den Elementen gegenüber, von denen das meist gesagt wird, sind Stimme und Wort etwas Wesenhaftes, aber Unkörperliches, also Geistiges; so gibt es im Manichäischen eine Klasse von Gottwesen λόγοι, und der mandäische Adakas, der innere Mensch oder verborgene Adam, ist das Wort des Lebens. Freilich ist das auch der Gesandte selbst, und wie Adam, die Urseele, den Stamm erhält, so heißt es auch von dem Gesandten, er sei ein Helfer den Männern und erhalte seinen Stamm. Die Seele fühlt sich, bis er kommt, schutzlos wie ein Sklave ohne Herr; ist er, der König der Uthras, erschienen, als sein Sklave edler als alle Edlen. Wenn er sie holt, so begrüßt er sie als die Perle, die aus dem Schatz des Lebens geschaffen wurde, die duftspendende, die den stinkenden Körper duftig machte, die lichtspendende, die das finstere Haus erleuchtete, die edelgeborene, die in dem Hause der Bösen eine Magd genannt wurde. Scheidet sie aus der Welt, so fragen deren Schatzmeister, wer die Perle herausgebracht hat, die das hinfällige Haus erleuchtete[2]), oder die Planeten klagen, als Adam ihnen

1) Ich vergleiche hiermit die oben besprochene Stelle des Epheserbriefes 5, 8 ἦτε γάρ ποτε σκότος, νυνὶ δὲ φῶς ἐν κυρίῳ.

2) Das Bild ist auch bei den Manichäern ganz üblich; bei den Mandäern

entfloh, sei ihr Glanz ihnen genommen worden. Das weist deutlich auf den Weltuntergang, der ja an anderen Stellen ausdrücklich mit dem Aufstiege Adams verbunden wird (vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 29, 2). Adam oder der Mana sagt den Planeten, sie würden, wenn er aufsteige, in ihren Häusern auf ewig gefesselt werden; sie zerreißen ihre Kleider und bestreuen ihre Häupter mit Staub. Wenn Adams Gegenbild Shum (Sem) emporgerufen wird, heißt es (Johannesbuch cap. 14 p. 61, 24 Lidzb.): „verlasse unverzüglich die Welt, dann mag sich Feuer an sie heften und sie zerstören. Verwüstung trage die Tibil davon, wenn die Vollkommenen sie verlassen." Und wenn die Seele hinauszieht, ist Streit und Aufruhr in die Tibil geworfen. Wir erkennen leicht die Schilderung des iranischen Endgerichts. Das Stammhaupt vertritt immer den ganzen Stamm der Seelen, der sein Los notwendig teilt. Die Seele ist bald Kollektivbegriff, die reine Perle, die Hibil zurückbringen und an ihrem Orte aufrichten soll, bald soll er „die Seelen" aus dem Rachen des Ungeheuers entreißen (am letzten Tage) oder fragt trauernd, wie lange er noch Perlen dem Vergänglichen überlassen soll (Johannesbuch cap. 55 p. 197, 19 Lidzb.). Es ist die gleiche Unklarheit, wie in den manichäischen Texten, in denen die *monuhmed* bald die „große Seele", bald die Einzelseele ist, weil Kosmologie und Soteriologie zusammenfließen. Daß Brandt von diesem Zusammenhang der Himmelfahrt der „Seele" (bzw. des Mana oder Adams) mit dem Weltuntergang völlig schweigt, ist um so bedauerlicher, weil diese Vorstellung religionsgeschichtlich von höchster Bedeutung ist.

Nun erscheint bei den Manichäern aber auch „die große Seele" selbst als der göttliche Gesandte, also der Erlöser, und bei den Mandäern führt Adam auch selbst seine Nachkommen zum Lichtort empor, und er ist es, der den Stamm erhält. Andererseits hören wir immer wieder, daß der göttliche Bote selbst in die Materie gebannt ist und diese Trennung von der Heimat nur unwillig erträgt, ja daß er, der Erlöser, selbst erlöst werden muß. Eine Reihe von Texten möchte ich geradezu als Messiastexte bezeichnen. Als Probe habe ich Johannesbuch cap. 66 p. 221 Lidzb. (Der erste Sohn in der Tiefe) schon in der Abhandlung Die Göttin Psyche S. 15 geboten

---

wird es als Bild kaum mehr empfunden. Zur Sache vgl. H. Greßmann Zeitschr. d. Deutschen morgenländ. Gesellschaft LX (1910) S. 671, Lidzbarski, Orientalische Studien, Theod. Nöldeke gewidmet, S. 541 A. 1, und meine Bemerkungen Festschrift f. Fr. C. Andreas S. 46 (für christliche Nachbildung Usener, Vortr. u. Aufs. 217).

und gebe hier nur einen kurzen Auszug daraus: Der Vater, der lauter Glanz, das Licht, das lauter Strahlen (?), steht aufrecht im Hause der Vollendung; er spricht zum Ersten, seinem Sohne: „Mein Sohn, komm, sei mir ein Bote, komm sei mir ein Träger und tritt mir die aufrührerischen Erden nieder. Geh in die Welt der Finsternis, in die Finsternis, in der es keinen Lichtstrahl gibt, an den Ort der Löwen, an den Sitz der verwünschten Leoparden, an den Ort der Drachen, an den Sitz der verderblichen Dämonen, an den Ort der Lilithe und Astarten, die verhüllt sind, an den Ort der Wasserbäche und der lodernden Pechhöfe“ [1]). Der Sohn fragt: „Steige ich hinab, wer wird mich hinaufbringen? Falle ich, wer wird mich halten? Wer wird meine Seele mir zusammenhalten, damit wir nicht in das brennende Wasser fallen? Wer wird mir eine Verdichtung schaffen, damit wir nicht in das trübe Wasser fallen? Wenn die Bösen mich in ihrer Burg gefangen halten, wer wird mir ein Erlöser sein?“ Der Vater verheißt, das zu tun, und mahnt wieder: „kleide dich in das Leid der Welten und geh in die Welt der Finsternis, in der kein Lichtstrahl da ist“. Daß der Sohn nun hier wirklich in Gefangenschaft gerät, müssen wir aus dem Liede nur erraten. Er ruft laut zum Hause des Lebens, da sandte es

1) Es ist der Gang des μονογενής in die Welt der Materie, die freilich hier wie die Hölle beschrieben wird (entsprechend den manichäischen Berichten von dem Urmenschen). Ein Gegenbild bietet cap. 68 p. 227 Lidzb.: „Als Manda d'Haije sich nach dem Orte begab, an dem die Dämonen sitzen, als die Dämonen seinen Glanz sahen, weinen und klagen sie und zerfließen (in Tränen).“ Das ist der Eingang der Höllenfahrtstexte, die sich ja auch in dem mandäischen Totenbuche finden und von denen ich früher (Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 25 ff.) Proben gegeben habe. Nur handelt es sich hier wie in dem Henochbuche wirklich um gefangene Götter. Bei ihnen in der Unterwelt weilt auch Kanath-Nitufta. Sie kommt heraus zu den sieben Mauern, welche die Erde Sinjawis umgeben, und setzt sich an der äußeren Mauer wartend hin. Zweiundsechzig Jahre sitzt sie wartend, bis der Duft des Lebens sich (auf sie) legt und ein Bote kommt und sie begrüßt: sie, die das Leben geschaffen und liebgewonnen hat, die reine Perle, soll aufstehen und zu dem Vater emporsteigen. Sie bricht auf, und als sie zum Tor der Mauer kommt, neigt sie ihr Knie, preist den Vater und spricht: „Leben ist er, das nicht stirbt, und Glanz und Licht, das kein Ende nimmt und nicht vergeht.“ Die Totentexte zeigen, daß Nitufta hier die Urseele ist, deren Befreiung aus der Materie in dem Bilde der Höllenfahrt dargestellt wird. An der Grenze des Lichtreiches wartet sie auf den himmlischen Boten. Die Ähnlichkeit mit der Achamoth der Valentinianer wird klar werden, wenn einmal das wunderbare Lied III 19 veröffentlicht ist, das von hier sein Licht empfängt und zugleich die Berührungen mit parsischen und manichäischen Himmelfahrtstexten handgreiflich macht.

ihm Kraft und Glanz. Ruf und Antwort sind uns ja aus den manichäischen Texten bekannt. Auch hier heißt es: „der Ruf des Jüngers bringt den Mann, seinen Beistand, zum Vorschein". Der Sohn fragt, wie manchmal der Mana: „Vater der Größe, was habe ich gegen dich gesündigt, daß du mich in die Tiefe gesandt hast, die ganz Gestank ist, in der sich noch niemand niedergelassen hat?" Aber er empfängt „Rede und Erhörung" als Stab, damit die Löwen und Leoparden, Drachen und Dämonen, Lilithen und Astarten zu erschlagen, die Wasserbäche auszutrocknen und die lodernden Pechhöfe auszulöschen. Alle Werke, die der Vater ihm aufgegeben hat, führt er aus, drückt die Finsternis nieder, richtet das Licht in hohem Maße auf und darf von sich rühmen: „Ohne Fehler stieg ich empor, und nicht war an mir Fehl noch Mangel."

Dem entsprechen eine Anzahl Lieder in der Mitte des zweiten Buches des linken Genza. Der Mana erhält von dem gewaltigen Leben den Auftrag, zur Welt hinabzusteigen, weil er allein Glanz über sie werfen und sorgen kann, daß der Stamm nicht abgeschnitten werde; sein Glanz soll das Haus behüten. Im Körper soll er aufwachsen, einst aber siegreich wieder emporsteigen. In einem anderen heißt es, daß der Mana in dem Rumpf wohnen soll, aus dem der Stamm hervorwächst. Er tröstet sich in der Verfolgung der Bösen, daß bald der Bote kommen wird, der ihm das Gewand des lebenden Feuers bringt und ihn zurückruft. Es geschieht, und der Vater begrüßt ihn mit Freude. Ähnlich ist ein drittes, wo nur die Klage des Mana stärker hervortritt; er bedingt sich aus, daß ihm täglich ein Rufer erscheine und ihn wecke, daß ihn die Aionen nicht gefangen halten. Reicher ausgesponnen ist die Handlung in einem Texte des dritten Buches: Adam verläßt seinen Körper, die Finsternis möchte ihn zurückhalten und den ganzen Stamm in den Wachthäusern fesseln, aber das große Leben sendet Hibil, ihn zu erlösen; der zerbricht die Wachthäuser und führt Adam an jedem häßlichen Ding vorbei. Sie kommen zum Palast des Ptahil, Abathur und Joshamin (dann des Enosh-Uthra und der Söhne des Lebens), die alle der Seele Kushta reichen. Das große Leben segnet Hibil, Manda d'Haije dankt ihm, und die Uthras preisen ihn, daß er die Seele zurückgebracht habe. Er bekleidet sie mit seinem Gewand und errichtet ihr einen Thron. Sie betet das große Leben an, preist Manda d'Haije(!), der sie emporgeführt habe, und verordnet, daß auf demselben Wege alle gläubigen Männer emporsteigen.

Ausdrücklich wird in dem letzten der Messiastexte des zweiten

Buches erwähnt, daß der Mana im verborgenen Schatzhause, dem θησαυρὸς ζωῆς, aufgewachsen ist unter treuen Hütern, aber noch die Herrlichkeit nicht geschaut hat, welche sein Vater für ihn aufbewahrt. Zur Erde gesandt, fühlt er sich bedrückt und fleht zum Vater, der ihm den Boten sendet, ihn zum Ausharren zu ermahnen und ihm baldige Erlösung zu verheißen, wenn er nicht die Welt, d. h. den Tod, liebgewinne. Der Mana hält sich von den Mächten dieser Welt abgesondert und verachtet sie, geht an seinen Platz (wohl die Grenze) und wartet auf den reinen Boten, der denn auch bald kommt, ihn lobt und ihm den Schatz zeigt, den er durch sein treues Aushalten sich erworben hat. Bis in die Zeit des frühen Christentums können wir diese heidnischen Lieder von dem Messias zurückverfolgen. Der Mana ist in ihnen der Erlöser und zugleich der Erlöste. Wie Gott Ormuzd, bzw. der Urmensch, der Manichäer hat dies kosmische Urwesen selbst erfahren, was in Zukunft die Gläubigen nacherleben sollen, und hat, indem es den Auftrag seines Vaters treu erfüllte, selbst gesteigerte Würde und Göttlichkeit erworben, ja ist zum Könige der Uthras geworden. Wenn die Mehrzahl der Texte es über die Tücke und Hinterlist oder die Gewalttat seiner Brüder klagen läßt, die es hierher getragen haben, so wird es, wenn es seinen Streit mit der Gottheit schlichten darf, erkennen, daß diese ihm selbst zum Heil gehandelt hat. Immerhin zeigen diese Klagen, daß diese Texte, die in die Frühzeit des Mandäertums fallen, aus dem Christentum oder Judentum gar nicht hergeleitet werden können.

Die der Seele feindlichen Gewalten sind überall die Sternenmächte, die Sieben (die Planeten) und die Zwölf (die Tierkreiszeichen), doch treten die letzteren sehr zurück. Neben ihnen tritt in den Totentexten nur ein mythologisches Wesen, die Ruha, beherrschend hervor, während Ur, der in den kosmogonischen Texten als Gegner des Manda d'Haije eine große Rolle spielt, nur ganz selten als das die Seelen verschlingende Ungeheuer, der Leviathan, erscheint. Dafür sind, und zwar schon in den frühst-bezeugten Stücken (vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 86), die Sieben zu Söhnen der Ruha geworden. Möglich, daß sie nachträglich an Stelle noch älterer mythologischer Dämonengestalten getreten sind, deren seltsame, immer wechselnde Namen in den Höllenwanderungen erscheinen, ohne uns doch eine klare Anschauung der ursprünglichen Vorstellungen zu geben. In ihrer Behandlung scheint mir Brandt besonders unglücklich, und da seine ganze Auffassung der Totentexte hiervon beeinflußt wird, muß ich darauf etwas näher eingehen.

Sicher steht zunächst, daß die astrologische Vorstellungsweise durch babylonische Vermittlung eingedrungen ist; tragen doch die Sieben alle die alten babylonischen Namen. Wenn diese babylonischen Sterngottheiten alle als Teufel erscheinen, so zeigt das am besten, daß die mandäische Religion in ihren Grundgedanken auf die iranische zurückgeht. Sehen wir in ihr doch immer wieder die babylonischen Götter als Teufel oder Zauberer fortleben. Die Lichtwelt der Mandäer ist von astrologischen Vorstellungen fast unbeeinflußt geblieben. Wie hierin, so weicht die mandäische Religion auch in der Aufzählung der Hemmnisse oder Straforte von der manichäischen ab. Für letztere ist, wenigstens in der Regel, der gegenwärtige Strafort nur die materielle Welt; die eigentliche Hölle der Bösen ersteht erst — entsprechend der neuen Welt für die Guten — bei der endgültigen Scheidung [1]). Neben der Welt als Strafort gibt es dann nur noch ein Zwischenreich für den einen Seelenteil der Auditores. Da die Lehre von der fortdauernden Wiedergeburt in einzelnen mandäischen Texten vorkommt, scheint sich auch in ihnen vereinzelt die gleiche Vorstellung zu finden. Häufiger ist die in manichäischen Texten seltene Vorstellung von einem einzigen Wachthause zu erweisen, in dem die Seelen der Sünder zurückgehalten werden; ihm entspricht dann die eine Eisenmauer (das Firmament), in die der Helfer der Seele eine Bresche schlagen muß. Aber auch die Vorstellung von sieben Firmamenten und sieben Mauern ist uns vereinzelt bezeugt, was Brandt zu Unrecht bestreitet, und ihnen entsprechen notwendig die Wachthäuser der Planeten, von denen in beiden Teilen des Genza immer wieder die Rede ist. Bis zum Hause des Ptahil (das außerhalb der Firmamente liegt) stehen die Sieben zur Gegnerschaft des Mana da (Mandäische Liturgien S. 80 ff.), und diese Sieben können überhaupt nur die Planeten sein. Unbegreiflich ist der Versuch Brandts, die Sieben in diesen Texten als rein mythologische, nicht wie sonst immer als astrologische Wesen zu deuten; sie werden ja immer wieder ausdrücklich als Sterne bezeichnet (Mandäische Liturgien S. 78). Ebenso anhaltslos ist Brandts Behauptung, er habe eine Siebenzahl der Straf-

1) Wenn in dem achten Gliede der manichäischen Liturgie der Erlöser der Seele die Hölle zeigt, so erklärt sich das wohl daraus, daß in der Beschreibung des Weltbrandes M. 470 (F. W. K. Müller Abhandl. d. Preuß. Akad. 1904 S. 19) die erlösten Seelen und die Götter von oben auf diesen Brand und die Sünder herabschauen, die sich in ihm winden und drehen. Aufstieg der Seele und Weltuntergang fällt zusammen.

orte bei den Mandäern nie gefunden; er gewinnt sie sich, indem er bald mit den Straforten der Planeten die klar von ihnen abgesonderten Aufenthaltsorte der drei gefallenen Gottheiten Ptahil, Abathur und Joshamin verbindet, bald eine Formel mißdeutet, wie „Ich habe dich an den sieben Wachthäusern des Todes vorbeigebracht, und vor den acht des Verderbens hattest du keine Angst und Furcht“ [1]), bald endlich in den ausführlichen Höllenbeschreibungen die Verschiedenheit der Sündertypen und Dämonennamen betont, als ob nicht darin bei allen Unterweltsschilderungen die Phantasie frei schaltete; derartiges gehört in keiner Religion zum eigentlichen Dogma. Der Zusammenhang dieser Lehre von sieben Straforten für sieben Hauptsünden mit der astrologischen Anschauung von sieben Sphären der εἱμαρμένη, aus denen ja nach allgemein hellenistischer Anschauung die niedersteigende Seele die sündhaften Triebe mitnimmt, scheint mir nach dem vollen Material ganz unbestreitbar.

Brandt hat für all diese Willkürlichkeiten einen ganz bestimmten Anlaß: die ganze Literatur dieser Totentexte soll aus einem bestimmten, der für sich ganz allein steht (III 12 p. 88—90), durch allerlei Mißverständnisse herausgewachsen, und alle Todesvorstellungen der Mandäer aus ihm zu erklären sein. Die Seele spricht: mich verlangt zu gehen mit den zwei Uthras, die zu mir gekommen sind, aber ich fürchte mich gehen zu müssen mit den Matartabewohnern, die am Wege lagern. Die Uthras trösten sie: warum fürchtest du dich, da die Uthras dich geleiten? Brandt trennt zunächst diese, den sonstigen Anschauungen entsprechende Einleitung ab; sie passe nicht recht zu der Fortsetzung, sei also interpoliert. Diese lautet: Wie freue ich mich an dem Tage, da mein Streit gelöst ist und zu dem Orte des Lebens mein Gang ist. Ich gehe und fliege; bis zu der Wache [2]) der Sonne bin ich gelangt; ich rufe:

1) Man könnte daran denken, daß hier in der pathetischen Formel die Erde selbst als achte mitgezählt ist. Allein eine Stelle wie Mandäische Liturgien S. 37 Lidzb. „aus ihm (dem Leibe des Täuflings bei der Ölung) werden entspringen und herausgehen die sieben Schätze des Todes und die acht . . . des Verderbens“ zwingt, an die Zufügung des Überschüssigen zu einer festen Zahl zu denken, die Weinreich, Triskaidekadische Studien S. 28ff. erläutert hat (daß manche seiner Beispiele anders zu erklären sind, wird sich später zeigen). Daß ganz sicher alle Schätze des Todes entwichen und die Seele sicher an keinem Wachtort gebebt hat, soll betont werden.

2) Das Wort begegnet sonst nicht, ist aber vom gleichen Stamm wie das übliche Matarta gebildet.

„An der Wache der Sonne wer führt mich vorüber?“ — „Dein Lohn und deine Werke, dein Almosen und deine Wohltat führen dich an der Wache der Sonne vorbei.“ Der letzte Satz gibt nach der Einleitung die beruhigende Antwort der Geleiter und ist, wenn man die Einleitung mit Brandt streicht, sinnlos. Derselbe Text wiederholt sich dann an der Wache des Mondes, des Feuers, der Sieben, endlich der Ruha, dann ist die Seele bis zu den Wasserbächen gelangt; dorthin ist ihr der Ausfluß des Glanzes entgegengekommen, hat sie bei der Hand ergriffen und herübergeführt, und man hat sie mit Glanz bekleidet. Ein Nachwort belehrt uns, dies sei das Masseqta für die Seele des N. N. [1]). Zweifellos ist also in einer mandäischen Gemeinde dieser Text einmal in liturgischem Gebrauch gewesen, nur wissen wir nicht, zu welcher Zeit, und Brandts Versicherung, er mache ihm einen besonders alten Eindruck, gibt nur einen subjektiven Eindruck, der, selbst wenn er richtig ist, wie wir sehen werden, nichts entscheidet. Schlimmer ist seine ganz willkürliche Behandlung des Textes. Er behauptet zunächst, die Rufe „wer führt mich vorbei“ könnten von der jubelnden Seele nur scherzhaft gemeint sein und seien als Fragen unpassend; dies ist auch der Grund, warum er die Einleitung, in welcher die Seele sich vor den am Wege lagernden Matarta-Bewohnern fürchtet, kurzweg streicht. Aber eins schützt doch hier das andere und deutet es; ganz unerlaubt scheint mir, die fünf Fragen als Jubelrufe bedeutungslos zu machen. Aber Brandt geht weiter: die ganze Vorstellung eines Geleits passe nicht zu der Versicherung, daß Lohn und Werke vorüberführen; sie setze voraus, daß die Seele ungeleitet aus eigener Kraft der Materie entrinne. Der ganze Charakter der mandäischen Religion als Erlösungsreligion, der sich schlechthin in allen Texten ausspricht, wird damit auf ein Mißverständnis zurückgeführt, sie selbst geradezu unverständlich. Der Einwand ist dabei viel zu modern empfunden. Auch zu Adam kommt Genza l. I 2 das göttliche Geleit und versichert doch selbst, daß über die Hemmnisse nur Lohn und Almosen herüberbringen, und III 19 befragt das göttliche Geleit ausdrücklich die wartende Seele nach ihren Werken und religiösen Leistungen, sie nennt sie und versichert, daß Manda d'Haije in ihrem Herzen wohne, erst dann darf sie mitziehen. In ähnliche Bilder kleidet sich

1) Da das Stück das zwölfte im dritten Buch ist, wäre zu untersuchen, ob sich diese Nachschrift auf den ganzen Anfangsteil beziehen kann. Hier wie überall wirkt die Erzählung des schon Erlösten erlösend.

der Gedanke, daß auch eigene Leistungen notwendig sind, noch oft [1]), aber die göttliche Hilfe und das Eingreifen eines Erlösers ist dadurch nicht ausgeschlossen und wäre es in keiner Religion, und wenn in der mandäischen selbst für das Himmelswesen, den Mana, in der manichäischen selbst für den Gott Ormuzd das Geleit notwendig ist, scheint es mir Willkür, es in einem rein für die Einzelseele bestimmten Text gewaltsam zu streichen, weil daneben auch eigene Leistungen von ihr verlangt werden. Es kommt ganz auf Zweck und Stimmung des religiösen Schriftstellers an, ob er sie für die Einzelseele noch ausdrücklich erwähnen will; vorausgesetzt werden sie — eben als Begründung der göttlichen Hilfe — immer; sie sind die Vorbedingung, daß der Analogiezauber wirken kann.

Brandt wurde zu der methodewidrigen Zerlegung des mandäischen Textes durch die seltsame Übereinstimmung mit einem jungen parsischen veranlaßt, nämlich mit der Beschreibung der Himmelfahrt der Seele in dem von West übersetzten älteren Text des verhältnismäßig jungen Buches Sad-Dar (cap. 87): in der vierten Nacht nach dem Tode gelangt die Seele von der Welt zur Cinvat-Brücke; zuerst gelangt sie an den Aufenthaltsort des Feuers; dann reicht ein Schritt bis zu der Station der Sterne, der zweite bis zu der des Mondes, der dritte bis zu der der Sonne; mit dem vierten erreicht sie die Brücke selbst, und man bringt sie an ihren Bestimmungsort. Brandt glaubt hier die Quelle der später bei den Mandäern willkürlich verdunkelten und verwirrten Lehre von den Wachtorten zu haben; daher muß dieser eine Text die parsische Ceremonie geben, aus der alle Totentexte und Todesanschauungen der Mandäer entstanden seien. Eine Fülle willkürlicher Behauptungen schließt sich an, wie daß aus den hier genannten zwei Wachtorten der Ruha und der Sieben in den anderen Texten mißverständlich der eine gemeinsame Wachtort geworden sei, während doch die εἱμαρμένη und das in ihr wirkende πνεῦμα notwendig von beiden zusammen geleitet wird, das Mißverständnis also sicher in dem hier behandelten Text su suchen ist. Nichts verbürgt uns dabei, daß in dem Buch Sad-Dar eine parsische Totenliturgie benutzt ist, und keine Möglichkeit sehe ich, aus dieser Quelle, die weder von dämonischen Bewohnern jener Stationen noch von Gefängnissen für

1) Jüdische Einwirkung wäre an sich nicht ausgeschlossen (vgl. Pirke Aboth VI 9; IV Esra 7, 35), würde aber ebenfalls das Geleit der Himmelswesen nicht ausschließen. Doch ist der Gedanke zu allgemein menschlich, um einen sicheren Nachweis der Quelle zu gestatten.

Sünder geredet haben kann und den Gegensatz der Sternenmächte zu der Gottheit gar nicht kennt, die Lehre der Mandäer herzuleiten. Eine vollere Prüfung des parsischen Materials mag den wahren Hergang zur Klarheit bringen.

Sterne, Mond und Sonne (geordnet nach der Helligkeit) kehren in den verschiedensten parsischen Texten wieder und sind nach leicht begreiflicher Volksanschauung die Abteilungen des Lichtweges und Lichthimmels bei der iranischen Auffahrt der Seele; sie entsprechen im Arda-Viraf (cap. 7—10) den Stationen der guten Gedanken, Worte und Werke und begrüßen die Aufgestiegenen im Paradiese (Vendidad 7, 52)[1]). Die auffahrende Seele tritt zu ihrem Schutz gegen böse Geister zuerst in das nächste Feuer und entschwebt von dort zu jenen drei Stationen, wie die niederfahrende vom unendlichen Licht zur Sonne, von dieser zum Mond, von ihm zu den Sternen und von dort endlich in das Feuer des Hauses fliegt, in dem das Kind, dem sie bestimmt ist, geboren werden soll (Dinkard 7, 2, 4). Die altiranische Auffassung der Gestirne als schützender und guter Mächte, die noch im Manichäismus erhalten ist, steht dabei vollkommen sicher; nicht an ihnen vorbei, sondern durch sie hindurch führt der Weg der Seele. In dem mandäischen Texte sind Sonne, Mond und Feuer widergöttliche Mächte, Gewalten der Finsternis, wie in dem ganzen mandäischen Schrifttum. Man vergleiche das Tauflied des Qolasta (Mandäische Liturgien S. 31): die Seelen bitten Shitil um die Taufe und nennen als ihre „Zeugen" erst die Sonne, dann den Mond, dann das Feuer, immer weigert er sich und sagt, das seien keine Götter. Endlich nennen sie Pichta, Kushta, Mambuga, Sonntag und Almosenspende (die Gotteskräfte der Mandäer); da willigt er ein[2]). Es handelt sich um die in der Religionsgeschichte oft wiederkehrende, hochinteressante Erscheinung künstlicher Gegensatzbildungen. Wir müssen zwischen primären und sekundären scheiden. Gilt als Wesen der Gottheit das Licht, so kann die Annahme, daß Wasser das göttliche, Feuer das teuflische Element

1) Vgl. Men-i-chrad 7, 9—12, Dadistan-i-Dinik 34, 4, vgl. auch Scheftelowitz, Die altpersische Religion und das Judentum 1920 S. 164.

2) Ähnlich ebenda S. 154: „Mein Zeichen war nicht das Feuer, nicht das Christus salbte." Persische und christliche Religion werden damit abgelehnt. Man könnte mit demselben Recht daraus, daß Christus neben den babylonischen Planeten öfters als Höllenfürst erscheint, schließen, ein christlicher Text sei einfach übernommen, wie aus dem von Brandt angeführten Totentext dasselbe für einen parsischen vermuten.

sei, nicht ursprünglich sein [1]). Das Empfinden des Wüstenanwohners für den Zusammenhang von Wasser und Leben hat hier eine Umkehr der alten und allgemeinen Anschauung bewirkt, deren Widerspruch zu der Grundvorstellung gar nicht empfunden wird; man spricht ruhig von einem finsteren Feuer. Auch die ältesten Regungen nachbarlichen Hasses möchte ich dazu rechnen, wenn dem Mandäer Moses und Christus, dem Perser Marduk, dem Assyrer Zoroaster zum Zauberer und Betrüger werden [2]). Verwandt, aber sehr viel jünger sind die rein literarischen Gegensatzbildungen; ein Beispiel werde ich bei Besprechung der göttlichen Weisheit in der Beigabe näher behandeln [3]). Zu diesen sekundären (literarischen) Bildungen gehört klar der Text, von dem Brandt ausgeht. Ein literarisches parsisches Vorbild ist benutzt, aber ohne jedes Verständnis; ist doch die parsische Reihenfolge der Stationen des Abstiegs der Seele (unter völliger Umdeutung ihres Wesens) auf den Aufstieg übertragen (Sonne, Mond, Feuer). Es ist also vollkommen ausgeschlossen, daß der Text der fünfmal wiederholten Strophe, der an sich auch mir einen alten Eindruck macht, aus der parsischen Vorlage stammt. Er gehört ursprünglich dem gegen die Babylonier gerichteten letzten Teil (über Ruha und die Sieben) an und hat daher auch in einer Anzahl ähnlicher Texte Gegenbilder. Ihre Existenz habe ich bei der Behandlung des Buches des Herrn der Größe (S. 86) bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. zurückverfolgt. Wann die sinnlose Einfügung der drei parsischen Stationen [4]) erfolgte, ist nicht zu sagen und hat kein

---

1) Man vergleiche etwa, wie der iranisch beeinflußte Gnostiker Monoimos (Hippolyt VIII 12, 4 p. 232, 12 Wendl.) auf den Anthropos und seinen Sohn einen uns unbekannten Spruch ἦν καὶ ἐγένετο ὅπερ ἐστίν deutet: ὡς τις εἶπoι· ἦν πῦρ καὶ ἐγένετο φῶς ἀχρόνως καὶ ἀβουλήτως καὶ ἀπροορίστως ἅμα τῷ εἶναι τὸ πῦρ.

2) Auch iranisch beeinflußte Sekten nehmen, wenn sie von der herrschenden Priesterschaft bedrängt werden, diese Erfindung an (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 144 ff.).

3) Ein anderes bietet Das mand. Buch des Herrn der Größe S. 80 ff. Wo Christus als Höllenfürst beschrieben wird, ist die Benutzung und Umbildung der christlichen Literatur handgreiflich.

4) Sonne und Mond gehören ja selbst zu den sieben Kindern der Ruha. Vielleicht darf man hervorheben, daß die Fünfzahl, die durch die Zerlegung der Station der Ruha und der Sieben erreicht wird, auch in dem späten Buch Dinanukht wiederkehrt. Auch die Dreizahl der parsischen uralten Himmelsstationen ist ja in jungen Texten unorganisch erweitert, und Fünf ist neben Sieben die alte heilige Zahl. Doch bleiben das unsichere Vermutungen. Wir können gar nicht

Interesse. Ausschließlich auf sie hat Brandt unter Mißachtung der Überlieferung und Vernachlässigung aller anderen Texte sein ganzes System des mandäischen Seelenglaubens aufgebaut. Er steht in Wahrheit mit ihren sonstigen religiösen Lehren in engstem Zusammenhang und bestätigt uns, daß die eigentliche Ausbildung der mandäischen Religion in die Zeit des Hellenismus fällt. Auch ihre Hauptelemente treten immer klarer hervor.

Die Einzelvorstellungen wechseln, wie ich gegen Brandt andeute, aber nicht ausführe, ziemlich frei. Bald hat die Seele einen weiten und schwierigen Weg zu wandern, den Hibil, Shitil und Enosh ausgetreten und mit Wegsteinen bezeichnet haben, bald steigt sie auf Leitern empor oder wird emporgehoben; die Glanzwolke oder das Seelenschiff trägt sie nach der Heimat, oder Winde und Stürme führen sie dahin; sie fliegt mit Schwingen, die ihr selbst gewachsen sind, oder erscheint, wie der göttliche Gesandte, als mächtiger Vogel, ja die Vielheit der Seelen wird zum Vogelschwarm. Eine lange, von verschiedenen Seiten beeinflußte Entwicklung der Vorstellungen liegt vor; oft mag auch theologische Spekulation eingreifen. Die Halle Abathurs ist bald der Ort, wo die Seelen der gläubigen Nasoräer bis zum Endgericht warten, bald der Himmel, in dem sie sich schon selig fühlen, bald der Ort für die Nasoräer, die keine echten Nasoräer (Vollendete) waren und daher nicht bis zu Gott aufsteigen dürfen.

Nur eine etwas ferner liegende Anschauung erwähne ich noch, weil sie für die Beurteilung eines vielbesprochenen, angeblich christlichen Textes Wichtigkeit hat und uns am Schluß der Untersuchung ein tatsächlich altes Masseqta in einem christlichen Martyrium nachweisen läßt. Brandts Hypothese wie meine eigenen früheren Ausführungen lassen sich hierbei am besten nachprüfen.

Wir sahen, wie in beiden Religionen Ruf und Antwort den Boten oder Helfer begleiten und doch auch wieder mit ihm zusammenfließen; er ist ja selbst die Rede oder das Wort Gottes. Es

---

erwarten, daß sich die Einzelheiten in einer durch lange Jahrhunderte fortblühenden eschatologischen Literatur bei irgendeinem Volke gleich bleiben, oder daß wir alle sich kreuzenden Einflüsse jetzt schon bestimmen können. Nur die Grundgedanken können wir feststellen. Sie finde ich hier in der Vorstellung, daß zwischen der Gotteswelt und Erde die (sieben) Reiche des Bösen liegen, durch welche die Seele oder das Gottwesen verborgen herabkommt und offenkundig heraufsteigt. Sie ist auf iranischer Grundlage individuell weiterentwickelt, nicht, wie Brandt meinte, rein äußerlich und zufällig einem parsischen Einzeltext entnommen.

lag nahe, für die Stimme oder Rede, welche die unendliche Entfernung durchmißt, den Brief einzusetzen. So tritt er z. B. im Johannesbuch cap. 67 p. 241, 19 Lidzb. für die Antwort ein: „Als der Pfau (ursprünglich ein mythologisches Gottwesen) so sprach, stieg sein Ruf vor seinen Vater in die Höhe. Als sein Vater seinen Ruf hörte, schrieb er ihm einen Brief der Kushta[1]), warf ihn mir in meine Shkina und sagte zu mir: 'Das Große hat den Treubund mit dir geschlossen; nun entferne das Aufbrausen aus deinen Sinnen'." Auch der göttliche Ruf kann durch den Brief vertreten werden, ebenda cap. 26 p. 94, 7 Lidzb.: das Leben schreibt einen Brief an Johana, die Juden überreichen ihn, er liest ihn, wird des Lebens voll, frohlockt und verläßt den Körper. Dem entspricht, daß in dem Text von Johanas Auszug (Genza r. V 4, Brandt, Mandäische Schriften S. 202) Manda d'Haije dem Johana die Rechte reicht (die Kushta) und ihn dadurch aus dem Körper hebt. Am breitesten ist das Bild ebenda cap. 55 p. 199, 9 Lidzb. ausgeführt: Hibil, der hier in der Rolle des Manda d'Haije erscheint, sagt dem Obersten der „Zöllner", also dem Hüter des Gefängnisses: „Wer einen Brief mitbringt, der gehe weiter, wer keinen Brief mitbringt, der bleibe bei dir verborgen. Alle Frevler und Lügner sollen in deinem Wachthause geprüft werden, bis ein Brief und eine Nachricht von der Tibil zum Leben emporsteigt[2]). Wenn ein Brief und eine Nachricht zum Leben emporgestiegen ist, kommt ein (Antwort-)Schreiben vom Leben über sie. Wenn der Brief (die Antwort) zum Hause des Abathur gelangt, steigen sie empor." Abathur ist hier als Oberster der einen großen Zwischenwelt gedacht. Dem entspricht in dem zweiten Schluß der Totenliturgie des Qolasta (Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 111 vgl. 118) und Genza l. III p. 108 folgender Text:

---

1) Hier: das Bündnis (es wird durch das Reichen der Rechte geschlossen), die Versöhnung.

2) Es ist, wie Paralleltexte zeigen, die Fürbitte der Überlebenden oder das Masseqta (also hier der Ruf). Ihn muß in dem manichäischen Fragment M. 2 die Seele selbst erheben, nur dann kann Ormuzd sie erlösen. An die ἐπιστροφή oder δέησις der Valentinianer erinnere ich nur. Auch diese Vorstellung kehrt bei den Manichäern wieder, vgl. den oben S. 2 angeführten Hymnenanfang: „Kommt, schreiben wir einen Brief." Der Zusammenhang beider Religionen wird durch solche Äußerlichkeiten besonders klar. Für das Alter der Vorstellung genügt es auf den Brief des Dareios I an Gadatas (Wilamowitz, Lesebuch I 391) zu verweisen (beachtenswert sind die Worte: διὰ ταῦτά σοι κείσεται μεγάλη χάρις ἐν βασιλέως οἴκῳ).

Im Namen des Lebens.
Ein wohlversiegelter Brief ist es,
der aus der Welt hinausgeht.
Ein Brief geschrieben mit Kushta,
gesiegelt mit dem Siegelring Großer[1]).
Vollkommene haben ihn geschrieben,
gläubige Männer ihn gesichert.
Sie hängten ihn um den Hals der Seele[2])
und sandten ihn an das Tor des Lebens.
Die Seele in ihrer Weisheit
drückte ihren Nagel auf den Brief.
Ihren Nagel drückte sie auf den Brief,
legte ihn in Glanz und verdeckte ihn,
tauchte ihn in Licht und verhüllte ihn.
Wie kam es, daß Daium sah,
daß die Seele den Brief trug?
Wie kam es, daß Daium sie sah,
während ihre sieben Söhne um sie versammelt waren?
Diese sprachen:
„Wer schrieb den Brief,
dessen Geheimnis niemand kannte?
Wer schrieb den Brief,
der mit diesen Umschnürungen versiegelt ist?"
„Mit Kushta ist der Brief geschrieben,
mit dem Siegelring Großer gesiegelt.
Vollkommene haben ihn geschrieben,
gläubige Männer ihn gesichert.
Sie hängten ihn um den Hals der Seele
und sandten ihn an das Tor des Lebens."
Die Seele fliegt und zieht dahin[3]),
bis sie zum Wachthaus der Sieben kam.
Als die Oberzöllner sie erblickten,
tuschelten sie und sprachen:
„Wer schrieb den Brief usw.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zu den Wachthäuslern kam.

1) Wohl des großen Lebens.

2) Vgl. zu der Anschauung Proverb. 6, 21: ἄφαψαι δὲ αὐτοὺς ἐπὶ σῇ ψυχῇ διὰ παντὸς καὶ ἐνκλοίωσαι ἐπὶ σῷ τραχήλῳ (als Amulett).

3) Die Schilderung erinnert etwas an Genza l. III 12 (oben S. 61. 62).

Die Wachthäusler neigten ihr Haupt,
und die Seele ging an den Wachthäuslern vorbei.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zu den Wasserbächen kam [1]).
Als sie bei den Wasserbächen ankam,
ging der Ausfluß des Glanzes ihr entgegen.
Er faßte sie bei der Fläche der Rechten
und führte sie durch die Wasserbäche.
Die Seele fliegt und zieht dahin,
bis sie zu dem Hause des Lebens kam.
Als sie beim Hause des Lebens ankam,
sandte sie ihren Ruf nach dem Hause des Lebens.
Als das Leben ihren Ruf hörte,
sandte es ihr einen Geleiter entgegen.
Er faßte sie bei der Fläche der Rechten,
er führte sie hin, und man stützte sie auf das Abbild des Lebens,
an der Stätte, an der die Glanzwesen, die Lichtwesen und die Leuchten
sie unter die Uthras einreihten
und unter den Leuchten aufstellten.
Einen Ätherkranz errichteten sie ihr auf dem Haupte
und führten sie in Pracht aus der Welt.
Das Leben stützte das Leben,
das Leben fand das Seinige;
das Seinige fand das Leben,
und meine Seele fand, was sie erhoffte.
Das Leben ist siegreich [2]).

Den Ursinn gibt wohl der Schluß des Hauptteils der (prosaischen) Totenmesse, Lidzbarski a. a. O. 87: „Ein Brief, die Verbindung und Sieghaftigkeit kamen dieser Seele des N. N. aus dem Hause des Lebens. Seine Umbindung ist das Wasser, sein Kranz das Licht, seine Waffe die lebendige Rede, sein Siegel der Auserwählte, Reine. Ein jeder, der den Brief öffnet und in ihm liest, wird Leben und Heilung finden, und sein Name wird Bestand haben im Hause des

1) Die Grenze der materiellen Welt.

2) In einem Nachwort in Prosa scheinen dann „Seele und Geist des NN' elbst den Brief darzustellen, der mit Kushta gesiegelt ist. Im Johannesbuch cap. 55 ist wohl das Kultlied selbst, die Fürbitte, als der Brief aufgefaßt.

Lebens. Im Namen des großen, fremden Lebens. Das erste Leben steht fest in seiner Shkina. Und gepriesen sei das Leben." Verstehe ich recht, so wird der Brief hier wie der aufsteigende Mana geschildert: er trägt den Wassergürtel, den Kranz, als Waffe den Stab der Rede und Erhörung und ist versiegelt mit dem Namen Manda d'Haijes (bzw. des Urmenschen). Aber zugleich ist er der Brief, das Urbild der mancherlei Himmelsbriefe, die im Zauberbrauch bis tief in unsere Zeit fortleben. Auch das Lied empfängt einen ähnlichen Charakter, wenn wir es mit der Befreiung des Gottes Ormuzd vergleichen. Bis an die Grenze der materiellen Welt begleitet ihn nur Chroshtag (und Padwahtag), hier vertreten durch den Brief. An der Grenze nimmt ihn der lebende Geist[1]) in Empfang, reicht ihm die Rechte und geleitet ihn in die eigentliche Lichtwelt. Selbst wenn es heißt, daß hier Gott Ormuzd oder der Urmensch „ein anderer Gott" wird (oben S. 10), so entspricht dem, daß nach anderen mandäischen Texten das befreite Gottwesen eine neue, höhere Stellung empfängt. Aber die Ähnlichkeit geht weiter; wir lesen in den manichäischen Texten ja auch, daß nach der Fesselung des Urmenschen alle Lichtwelten und Herrscher seinethalb in Trauer sind; sie wollen ihn nicht dort lassen und flehen zum Vater. Dem entspricht, daß der Brief von den Himmelsbewohnern verfaßt und von ihnen als Zeugen unterschrieben ist; wirkungskräftig macht ihn dann das Siegel[2]) des höchsten Gottes; so kommt er auf unerklärliche Weise, von den Sieben unbemerkt, zu dem Ort der Gefangenschaft der Seele hernieder und ist nun ihr Schirm gegen die Mächte der Materie, an denen sie vorüberzieht. Jeder Leser hat sich wohl dabei schon an die eigentümliche Erlöserrolle erinnert, die in dem sogenannten Seelenhymnus der Thomasakten der Brief spielt. „Bote war der Brief[3]), den der König mit seiner Rechten versiegelt

1) Auch er begegnet vereinzelt in mandäischen Texten als „der Bote". So spricht Genza l. III p. 120, 119 der Geist zur Seele: „Wenn du hinausziehst (so nach 94, 9), warum tut es dir leid? Tut es dir leid, warum ziehst du hinaus?" Die Seele antwortet klagend, daß draußen die Dämonen auf sie lauern, und fragt verzweifelnd, wo das Leben, wo Manda d'Haije und der Jordan sei. Der Geist fragt (121, 7): „Wie bist du in die Verwesung gekommen? Hat das Leben dich gesandt oder bist du von selbst gekommen? Das Leben hat mich zu dir gesandt, Seele; das Leben sendet dich aus der Welt, aus der Welt der Finsternis, des Hasses, der Eifersucht und der Zwietracht. Aus der Welt der Finsternis werde ich dich zu der lichten Wohnung emporheben."

2) In der Liturgie auch der Nagelabdruck in der Tonerde.

3) So der von E. Schwartz, wie wir jetzt sehen, glücklich hergestellte Text

hatte vor den Bösen, den Kindern Babels, und den aufrührerischen Dämonen von Sarbug[1]). Er flog wie ein Adler[2]), der König allen Gefieders, und ließ sich neben mir nieder und wurde ganz Stimme[3]). Bei seiner Stimme und der Stimme seines Klanges erwachte ich und stand auf von meinem Schlaf." Der Bote spricht überall zunächst den Heilgruß (so bei Theodor bar Khoni oben S. 9 und in dem Fragment des Zarathustra oben S. 3), erweckt dadurch dem Gott die Erinnerung, wer er ist und was er soll, und gibt ihm zugleich die Kraft: „Der Lebendigen Kraft und Heil über dich aus deiner Heimat." Dem entspricht der Briefanfang: „Von deinem Vater, dem König der Könige, und von deiner Mutter, die den Osten beherrscht . . . dir unserm Sohne in Ägypten Gruß (Heil)". Alle Großen des Reiches haben (als Zeugen) ihre Namen daruntergesetzt. Allein die Ähnlichkeiten gehen noch viel weiter. Ich muß das ganze Seelenlied kurz durchgehen, um zu erweisen, daß sich einerseits die Sprache restlos aus der Bildersprache dieser Texte erklärt, andererseits bisher unlösliche Schwierigkeiten aus ihnen eine einfache Lösung empfangen.

Wie der Königssohn als ganz kleines Kind aus dem Vaterhause entsendet wird, so bei den Mandäern Hibil[4]); auch ihm wird als Aufgabe ausdrücklich bezeichnet, die Perle zu holen[5]), nach der festen Formelsprache also die Urseele; wenn von den Erziehern gesprochen wird, bei denen er bisher geweilt hat, so bei den Mandäern von Schatzmeistern[6]). Er empfängt eine Wegzehrung (Reiseausrüstung, Reisegeld), wie bei den Mandäern die Seele bei der Rückkehr. Zwei Parwanqa führen ihn, wie die beiden Uthras die

(Hellenistische Wundererzählungen S. 109). Das Wort Bote ist dabei zugleich in dem technisch-religiösen Sinne verwendet. Der Brief tritt ein für den „Boten", den Bringer des Befehls, wie er in den manichäischen Texten (M. 4 und sonst) heißt.

1) Die babylonischen Gottheiten sind in diesen iranischen Texten beständig die Widersacher Gottes; die Sieben heißen auch bei den Mandäern die Empörer.

2) Das syrische Wort bezeichnet, wie Theod. Nöldeke mich belehrte, keinen bestimmten Vogel; man konnte Adler oder, wie der griechische Übersetzer, Geier einsetzen. In den mandäischen Texten erscheint der Götterbote (Manda d'Haije sowohl wie Enosh) als der weiße Adler. (Johannesbuch cap. 35 p. 138, 4 sagt dieser: „Ich bin dein guter Bote, der Mann, der auf deine Rede hört.").

3) Er ist ja „der Bote".

4) Er ist der jugendliche „Knabe" der Liturgien (S. 248 Lidzb.); er wird in die Welt entsendet; unerzeugt erscheint er plötzlich bei Adam und Hawwa.

5) Vgl. oben S. 55. 56.

6) Oben S. 59.

Seele (selbst das persische Wort *parwanqa* ist bei den Mandäern für dies Seelengeleit gewahrt). In Ägypten läßt er sich in der Herberge nieder; es ist bei den Mandäern die übliche Bezeichnung für den Leib als Wohnung der Seele. Auch Meer und Drache sind durchaus formelhafte Bezeichnungen für die Materie und ihren Herrscher. Den Mitbewohnern ist er „fremd", wie der Mana oder Enosh der Mandäer den Mächten der εἱμαρμένη. Zu ihm kommt „der verwandte Edelmann aus dem Osten, ein schöner, lieblicher Jüngling, ein Fürstensohn", und mahnt ihn, sich von den Ägyptern abgesondert zu halten. Genau so mahnt Hibil oder Shitil die Nasoräer, die abgesonderten Männer, die nichts essen, worin die Planeten sich verbergen, oder es heißt (Johannesbuch p. 211, 3 Lidzb.), daß, wen die Planeten trunken machen, in der Welt zurückbehalten wird, oder daß, wer ihre Speise genießt, auf dem Thron des Nirig gefoltert wird; die wahren Mandäer sind mit ihrer eigenen Wegzehrung aus der Heimat gekommen und essen nicht von dem verzehrenden Feuer, der Kost der Menschenkinder[1]). An den Freund der Lichtwesen, der bei den Manichäern die Mahnung bringt, sich vor der Welt zu hüten, brauche ich nur zu erinnern. Aber der Königssohn der Akten läßt sich verleiten, von der Speise der Bösen zu essen und von dem Trank, den sie ihm gemischt, zu trinken, und versinkt dadurch in Schlaf und Vergessen. Ihn weckt der Brief, der nach dem Gruß aus der Heimat die Worte enthält: „Erwach' und stehe auf von deinem Schlaf und vernimm die Worte unseres Briefes. Erinnere dich, daß du ein Königssohn bist; sieh, wem du in Knechtschaft gedient hast." Die altiranische Erweckungsformel der manichäischen und mandäischen Texte tritt uns unverkennbar entgegen[2]). Als Lohn für die Erfüllung der Aufgabe wird ihm verheißen: „damit du mit deinem Bruder, unserem Zweiten, Erbe in unserem Reiche werdest". Die Stelle war früher unverständlich, erklärt sich aber jetzt sofort: der Mana soll ja zusammen mit Ptahil König der Uthras werden[3]). Der Königssohn zieht das

1) So ißt Hibil nichts in der Unterwelt (Brandt, Mandäische Schriften S. 158). Diese bei vielen Völkern nachweisbare Vorstellung liegt offenbar zugrunde; nur ist die Angleichung der Welt und der Hölle bei den Mandäern streng durchgeführt. Sie müssen wirklich alle Nahrung erst reinigen.

2) Vgl. die griechische Fassung ἀνάστηθι καὶ ἀνάνηψον ἐξ ὕπνου mit den Worten des Zarathustra-Fragmentes oben S. 3.

3) Ob hier Ptahil als der Zweite bezeichnet wird, weil der Gott Mensch (Ormuzd) notwendig als der Erstgeborene erscheinen muß und Ptahils Bezeichnung

schmutzige und unreine Kleid aus[1]), nimmt die Perle und steigt zum Licht seiner Heimat, des Ostens, empor; ihn führt der Brief, der ganz als Gesandter erscheint, mit seiner Stimme zu ihm spricht und ihn seine Liebe fühlen läßt. Nach Überwindung mehrerer Stationen kommen ihm die zwei von seinen Eltern gesendeten Schatzmeister entgegen, die ihm das Ehrenkleid bringen: ἐξαίφνης δὲ ἰδόντος μου τὴν ἐσθῆτα ὡς ἐν ἐσόπτρῳ ὁμοιωθεῖσαν (ἐμοί), καὶ ὅλον ἐμαυτὸν ἐπ' αὐτὴν ἐθεασάμην, καὶ ἔγνων καὶ εἶδον δι' αὐτῆς ἐμαυτόν, ὅτι κατὰ μέρος διῃρήμεθα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὄντες, καὶ πάλιν ἓν ἐσμεν διὰ μορφῆς μιᾶς. Es ist klar, daß wie vorher der Brief, so hier das Gewand für den geleitenden Weisen, also Manda d'Haije, eingetreten ist, wie ja auch bei den Mandäern Manda d'Haije die Seele mit seinem Gewande bekleidet[2]). Zugleich schiebt sich die iranische Vorstellung von der Jungfrau ein, die der Seele dieses Frommen ähnlich ist und durch seine guten Gedanken, Worte und Werke gewachsen und schön geworden ist; denn das Gewand redet: „Ich gehöre dem hurtigsten Diener an, für den man mich vor meinem Vater aufzog, und ich gewahrte, wie meine Statur mit seinen Werken wuchs." Es ist sein Abbild, aber zugleich das Abbild des Königs der Könige, das ganz ihm überall aufgestickt ist. Wenn es von ihm heißt, daß die Bewegungen der Gnosis an ihm zucken[3]), so erkennen wir jetzt geradezu einen Hinweis auf Manda d'Haije. Wenn es ihm entgegenwallt[4]) und er es zu empfangen eilt, so erinnern wir uns an die mandäische Schilderung (III 31 p. 113): „Ich gehe meinem Abbild entgegen und mein Abbild geht mir entgegen. Es kost und umarmt mich, als kehrte ich aus der Gefangenschaft zurück." So steigt der Königssohn empor zu den „Toren des Friedens (der Begrüßung) und der Anbetung" und trifft hier mit dem obersten Diener seines Vaters zusammen; der nimmt ihn froh in seine Halle auf, und alle seine

in der Götterabfolge als Vierter die Erzählung unklar gemacht hätte, oder ob hier eine vereinzelt erhaltene Theologie zugrunde liegt, die den Demiurgen als Zweiten faßt, bleibe dahingestellt. Der Demiurg wird nach dem Weltgericht wieder König der Uthras und wohnt mit dem Mana in einer Shkina.

1) Das Kommen des Briefes ist also das zweite Kommen des Gesandten wie bei Johana oben S. 67.

2) Auch sonst tritt öfter das Gewand für das Abbild ein und heißt Manda d'Haije oder der Bote überhaupt das Gewand Gottes.

3) V. 93 nach Ed. Schwartz.

4) Vgl. Hibils Rückkehr aus der Hölle, Brandt, Mand. Schriften S. 168: „Und er, mein Vater, umarmt mich, und sein Kleid hüpft mir entgegen" (mit seinem eigenen Kleide hat der Vater vorher Hibil bekleidet).

Diener preisen ihn in Hymnen. Er selbst aber will mit dem Königssohn hinaufziehen zum Großkönig, damit sie die Perle ihm übergeben. Wieder erklärt die mandäische Vorstellung den mit Unrecht früher auch von mir beanstandeten Schluß. In dem Palast des obersten Dieners erkennen wir unschwer die Halle Abathurs, die ja auch als Vorhimmel beschrieben wird. In ihr warten die Seelen auf den Aufstieg des Menschen, und Abathur begrüßt diesen voll Freude, weil nun auch er selbst zu dem großen Leben zurückkehren darf.

Ich habe früher (Hellenistische Wundererzählungen S. 104) hiermit den mythologischen Bestandteil eines demotischen Zaubertextes verglichen, den Griffith (The demotic magical Papyrus of London and Leiden S. 129) veröffentlicht und W. Spiegelberg folgendermaßen übersetzt hat: „Ich bin ein Königssohn, der erste Große (Held) des Anubis. Meine Mutter Sechmet(?)-Isis, sie kam hinter mir her in das Land Syrien, zu dem Hügel des Landes der Millionen (Toten), in den Gau dieser Menschenfresser, indem sie sprach: 'Eile, eile, laufe, laufe, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis', indem sie sprach: 'Erhebe dich, komme nach Ägypten zurück; denn dein Vater Osiris ist König (Pharao) von Ägypten, er ist Großer des ganzen Landes; alle Götter Ägyptens sind versammelt, um das Diadem von seiner Hand zu empfangen'[1]). In der Stunde, da sie mir dieses sagte, brachte sie mir einen . . . es fiel meine . . . auf mich, indem sie . . ., indem sie kam mit einer πληγή. ⟨Als⟩ ich mich weinend niedersetzte, setzte sich Isis, meine Mutter, vor mich hin, indem sie zu mir sprach: 'Weine nicht, weine nicht, mein Sohn, Königssohn, erster Großer des Anubis. Lecke mit deiner Zunge an dein Herz — und umgekehrt zu sprechen(?) — bis zu den Rändern(?) der Wunde(?), bis zu den Rändern deiner . . . Was du lecken wirst, verschlingst du; spucke es nicht auf die Erde. Denn deine Zunge ist die Zunge des Psai, dein . . . ist der des Atum." Die Fortsetzung berichtet dann trotz dieses primitiven, der Tierwelt abgelauschten Mittels noch die Bereitung eines heilenden Öles durch Isis.

Die Voraussetzungen des mythologischen Teiles stimmen ganz zu der Erzählung des sogenannten Seelenhymnus. Ins ferne Ausland ist der Königssohn gezogen; es ist das Totenreich, das nachbarlicher Haß in dem syrischen Liede mit Ägypten, in dem ägyptischen

1) Bis hierher reicht der eigentlich mythologische Teil; gehört ihm noch die Angabe von der Verwundung des Gottes, so ist sie umgestellt.

Zauber mit Syrien identifiziert; dort hat er die Heimat vergessen. Der ganz persönlich als Bote gefaßte Brief seiner Eltern und der versammelten Großen oder seine Mutter selbst erinnert ihn an seine göttliche Abkunft und mahnt ihn, heimzukehren und (mit den anderen Göttern) das Diadem zu empfangen. Die Identität der Mythen hatte ich schon damals richtig erkannt, auf die mandäischen und manichäischen Gegenbilder schon selbst hingedeutet, die älteste Bezeugung des Mythos in Ägypten, wo bereits Diodor I 25 ihn zu kennen scheint, aber freilich als entscheidend für den Ursprung betrachtet[1]). In der Festschrift für Fr. C. Andreas S. 44 ff. habe ich auf Grund der alchemistischen Literatur diesen Fehlschluß berichtigt und die iranischen, bzw. babylonischen, Grundzüge des Mythos nachgewiesen. Eigentlich religiöse Bedeutung hat er für Ägypten nicht gewonnen, im Iran bildet er die Grundlage der Unsterblichkeitshoffnung, und seit wir den Charakter des manichäischen Erweckungsmysteriums und das Alter der mandäischen Totentexte kennen, scheint mir ein Zweifel hieran ausgeschlossen[2]). Ich darf jetzt darauf hinweisen, daß der demotische Zauber die liturgische Form der mandäischen Texte sogar treuer als der Seelenhymnus bewahrt; er läßt den Gott zunächst sich vorstellen und erwähnt dann erst, wie ihm das Bewußtsein seiner göttlichen Abkunft durch den himmlischen Boten wiedergegeben wurde. Auch an der Deutung des sogenannten Seelenhymnus kann wohl kein Zweifel mehr sein. Von einer Allegorie kann man im Grunde nicht recht reden; sind doch die Bilder (Perle, Gewand, Meer, Drache, Herberge usw.) oder die uns befremdlichen Vorstellungen (Brief oder Gewand als Person) in der religiösen Literatur des Ostens so üblich und fest, daß der Hörer sie sofort verstehen muß. Boussets neueste Annahme[3]), zugrunde liege in

1) Die Unsicherheit dieses Schlusses hatte ich allerdings S. 117 betont und S. 123 scharf hervorgehoben, daß die Behauptung des heidnischen Ursprungs mir allein wichtig sei; ihn müsse zugeben, auch wer die Herleitung aus Ägypten bestreite.

2) Wie früh und wie stark iranische Vorstellungen auf Ägypten gewirkt haben, zeigt die Theologie eines Hekataios und Manetho, vgl. Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 90 ff. Das Vorbild des Seelenhymnus fällt noch in Ptolemäische Zeit.

3) Zeitschr. f. d. neutestam. Wissenschaft XVIII (1917) S. 1 ff. Auf die sorgsame Zusammenstellung der früheren Deutungen, die Felix Haase, Untersuchungen zur bardesanischen Gnosis, Texte und Untersuchungen Reihe III Bd. IV Heft 4 S. 50 ff. gegeben hat, verweise ich, ohne auf sie einzugehen; die vermeintlichen Schwierigkeiten, mit denen er sich quält, sind alle geschwunden, freilich auch jeder Anlaß, das Lied gerade mit Bardesanes in Verbindung zu bringen.

letzter Linie ein Märchen, das nur religiöse Deutung erfahren habe, ist durch die mandäischen Texte widerlegt. Die Erzählung ist nicht dem religiösen Gedanken nachträglich angepaßt, sondern will von Anfang an ihn, und nur ihn zum Ausdruck bringen. Sie ist nicht mandäischen Ursprungs [1]), sondern gehört wohl dem gleichen Milieu wie die von Bousset aufgezählten Übereinstimmungen der Akten mit vormanichäischen Formeln und Anschauungen. Die Erzählung wird von dem christlichen Bearbeiter dieser πρᾶξις noch religiös empfunden. Der gefangene Apostel, dem sein Feind gedroht hat: „Ich will sehen, ob sein Gott ihn aus meinen Händen retten kann", und den die Mitgefangenen bitten, er möge zu seinem Gott für ihre Befreiung beten, will sie und sich durch dies Lied der göttlichen Hilfe gewiß machen, wie dies in der manichäischen Totenmesse ja auch durch die Erzählung der Befreiung des Ormuzd bewirkt wird. Ein Analogiezauber, freilich im tiefsten Sinne, ist beabsichtigt und wird auch noch empfunden, und doch ist das Lied kein Masseqta mehr, auch nicht in jener Form, die ich oben Messiastext nannte, wiewohl Genza l. II 22 recht ähnlich ist. Die ganze Art der Erzählung und die rein weltlichen Formeln für den Lichtkönig, die Königin und ihren Hof scheiden es von allen liturgisch verwendeten sakralen Texten. Es ist ein religiöser Text in den Stil einer weltlichen, erzählenden Dichtung übertragen, von der wir sonst aus dieser Zeit kaum Reste haben [2]). Trotz der Technik des Märchens, die Bousset irreführte, bietet es das volle Gegenbild der religiösen Dichtung, deren iranisches Grundelement und vormanichäischer Ursprung mir auch dadurch gesichert scheint.

---

1) Das Himmelreich ist der Osten (nicht der Norden), das parthische Reich der Sitz der Herrschaft. Babylonien und Ägypten sind Heimat der Empörer und der Feinde. Die Formeln der orientalischen Hofsprache haben keinerlei Gegenbild bei den Mandäern.

2) Einen ähnlichen Übergang sakraler in weltliche Literatur zeigt die ägyptische Zaubernovelle von Neneferkaptah, die ich in der Festschrift für Fr. C. Andreas S. 33 ff. mit dem alchemistischen Kratesbuch verglichen habe. Zugrunde liegt eine iranische Apokalyse, die schon in frühhellenistischer Zeit nach Ägypten herüberdrang, und sie wieder beruht auf demselben Mythos, der Hadeswanderung eines Gottes, nur daß der Kampf mit dem Drachen hier in den Mittelpunkt tritt. Ich gehe an dieser Stelle nicht mehr darauf ein, so lehrreich und wichtig dies Ineinanderfließen der verschiedenen Formen religiöser und weltlicher Literatur auch ist (vgl. dazu auch die selbst ins Griechische übergegangene ägyptische Erzählung vom Sonnenauge, Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur S. 107).

Ein jüdisches Gegenbild zu dem sogenannten Seelenhymnus hat Dillmann (Sitzungsber. d. Preuß. Akademie 1887 S. 339ff.) in einem Gebet der syrischen Akten des Cyriacus und der Julitta nachgewiesen, das Verhältnis der beiden Schriftstücke zueinander aber nicht richtig bestimmt. H. Greßmann, der mich auf den Text und eine Bearbeitung durch H. Stocks in der Zeitschr. f. Kirchengeschichte XXXI S. 1ff. aufmerksam machte, stellte mir die folgende Übersetzung ins Griechische gütig zur Verfügung. Vorauszuschicken habe ich nur, daß das Martyrium schon die Akten des Cyprian und der Justina voraussetzt, die vor der Mitte des fünften Jahrhunderts entstanden und frühzeitig auch ins Syrische übersetzt sind [1]), und daß es andererseits am Ende dieses Jahrhunderts schon ins Abendland vorgedrungen und in dem Dekret des Gelasius (495/96) schon erwähnt ist [2]). Das Gebet, das ebenso wie der Seelenhymnus ursprünglich selbständig war, wird dem Heiligen in den Mund gelegt, als er als nicht ganz dreijähriges Kind mit seiner Mutter Julitta von dem tyrannischen Praeses in einen Kessel geworfen ist, der mit Pech, Naftha, Wachs, Schwefel, Harz, Kupfer und Eisen gefüllt und so furchtbar geheizt ist, daß er donnerähnlich brummt, und daß eine Glutsäule von fünfzehn Ellen darüber lodert.

1. Ἤρξατο δὲ ὁ μακάριος Κυριακὸς εὔξασθαι τὴν εὐχὴν ταύτην, στὰς ἐν μέσῳ τοῦ λέβητος, ἐν τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ, ἧς ἡ ἑρμηνεία ἐστίν· Αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου, δίκαιοι εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ. 2. [καὶ πάλιν εἶπεν·] ὅτε εὐξάμην τῷ θεῷ μου, ἐποίησέν μοι ἡ μήτηρ μου στολὴν καὶ ἐκόσμησεν αὐτὴν μαργαρίταις. 3. [ἡ δὲ μήτηρ μου ἔστιν ἡ ἐκκλησία, οἱ δὲ μαργαρῖται οἱ θεῖοι λόγοι, (ἡ δὲ στολὴ) ἡ διδασκαλία τοῦ ἁγίου πνεύματος]. 4. καὶ μετὰ τοῦ σημείου τῆς ἐπιστολῆς τοῦ πνεύματος ἀπεστάλην εἰς τὴν σκοτεινὴν πόλιν, ὅπου οὐδὲν φῶς ἔστιν ἐκεῖ, οὔτε ἥλιος οὔτε σελήνη οὔτε ἄστρα. καὶ ὅτε ἦλθον εἰς τὴν πόλιν, ἧς τὸ ὄνομα ἦν † λιμνοθάλασσα, εὗρον ὀνοκενταύρους καὶ ἱπποκενταύρους καὶ † ἀσπίδας μαγικὰς καὶ πλῆθος δαιμόνων. οἱ δὲ ἐζήτησαν ἀπολέσαι με· ἡ δὲ ἐπιστολὴ ἐδίωξεν αὐτοὺς ἀπὸ προσώπου μου. 5. καὶ ἔπειτα ἦλθον εἰς Βαβυλῶνα . . .[3]) εἰς τὸν ποταμὸν τὸν ἄμμου καλούμενον, ὃν οὐ δύνανται οἱ ἄνθρωποι διαβῆναι, εἰ μὴ ἐν ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου, ὅτι καὶ αὐτῷ διατεταγμένον ἐστὶν τηρεῖν τὴν μίαν τῶν σαββάτων.

---

1) Vgl. Cyprian der Magier, Nachrichten d. Gesellschaft d. Wissenschaften Göttingen 1917 S. 38ff.

2) Es hier als jüngeren Zusatz zu verdächtigen, reichen die von Stocks angeführten Gründe wohl nicht aus.

3) Lücke von mir angesetzt.

ἦν δὲ ἐν τῷ ποταμῷ τὸ ἐκ τῆς ἀβύσσου ἐρευγόμενον [1]), καὶ ὅλος ἦν ἄμμος, καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἰδεῖν τὰ τοῦ ποταμοῦ ὕδατα. 6. καὶ ἐπεὶ διέβην τὸν ποταμόν, ἦλθον εἰς τὴν πόλιν, ἥ ἐστιν † λιμνοθάλασσα, καὶ εὗρον ἐκεῖ (ὀνοκενταύρους καὶ) ἱπποκενταύρους καὶ ἀσπίδας καὶ δύναμιν δαιμόνων πολλῶν καὶ δράκοντας μεγάλους, καὶ τὸν βασιλέα τοῦ ἑρπετοῦ τῆς γῆς, οὗ ἡ οὐρὰ ἔγκειται τῷ στόματι αὐτοῦ καὶ ἔμπροσθεν αὐτοῦ τρέχει ὁδὸς ἀπωλείας [2]). εἰσὶν δὲ οἱ ὀδόντες αὐτοῦ ὡς ξίφη ὀξέα καὶ αἱ πλευραὶ αὐτοῦ χάλκειαι καὶ ἡ ῥάχις αὐτοῦ σιδηρᾶ καὶ οἱ ὄνυχες αὐτοῦ ἀετοῦ καὶ ἡ στρωμνὴ αὐτοῦ ὡς ὀβελίσκοι ὀξεῖς καὶ τὸ βρῶμα αὐτοῦ πάπυρος καὶ βοῶν χόρτος, καὶ ἐκ τῶν μυκτήρων ἐκπορεύεται πνοὴ ὡς καπνοῦ, καὶ ὅταν ἀνοίξῃ τὸ στόμα αὐτοῦ, ἑπτὰ ἡμέρας ἀναδέχεται τὸν Ἰορδάνην τὸν ποταμὸν καὶ οὐ ῥεῖ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. 7. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς τοὺς ἀγγέλους ἐξ ὕψους διὰ παθῶν ἐπλάνησεν. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς τὸν πρῶτον Ἀδὰμ ἐπλάνησεν καὶ ἐκ τοῦ παραδείσου ἐξέβαλεν. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἐξήψεν καὶ ἐπύρωσε Κάϊν, ἵνα ἀποκτείνῃ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἐπλήθυνεν τὸ κακὸν τῶν ἀνθρώπων, ἵνα ἐπαγάγῃ ὁ θεὸς τὸν κατακλυσμὸν τῇ γῇ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἔσβεσεν τὰς τῶν γιγάντων καρδίας. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἤγειρεν τοσαύτην κακίαν . . .[3]). οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἔστρεψεν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀρχιμαγείρου πρὸς τὸν Ἰωσήφ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἐσκλήρυνεν τὴν καρδίαν τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ καὶ ἐκέλευσεν αὐτοὺς ποιεῖν ἑαυτοῖς μόσχον καὶ προσκυνεῖν αὐτόν. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἐσκλήρυνεν τὴν καρδίαν αὐτῶν, ἵνα μὴ ἀναδέξωνται τὰς τοῦ θεοῦ ἐντολάς. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἔπταισε Δαυὶδ διὰ τῆς Βηθσάβεε. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς τὸν Σολομὼν ἐποίησεν ἀκολουθεῖν τῇ πλάνῃ τῆς καρδίας αὐτοῦ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς τὸν Ἱεροβοὰμ ἐπλάνησεν, ἵνα ποιήσῃ μόσχον χρυσοῦ καὶ προσκυνήσῃ αὐτὸν ὁ λαός, ἵνα μὴ προσκυνήσῃ τὸν θεὸν ἐν Ἱερουσαλήμ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἐξήλασεν Ἠλίαν ἀπὸ προσώπου τῆς Ἰεζάβελ. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς συνεβίβασεν Μανασσῆν, ἵνα ἀναστήσῃ ἀνδρίαντας εἰδώλων ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ κυρίου. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς πάντα τὰ εἴδωλα ἀνέστησεν. οὗτός ἐστιν ὁ δράκων, ὃς ἀνέῳξε τὸ κράτος τῶν βασάνων τῶν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὰς τῶν ἀνθρώπων ψυχὰς διαστρεφουσῶν. 8. οὗτος ἰδών με ἐζήτησε καταπιεῖν με, ἡ δὲ ἐπιστολή μου ἐφίμωσεν τὸ στόμα αὐτοῦ [ἔπειτα ὁ σωτὴρ ἡμῶν κατέβη μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ] καὶ κατέκαυσε τὸν μέγαν δράκοντα ἐκεῖνον καὶ ἐδίωξεν ἀπὸ προσώπου μου πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ πονηροῦ καὶ συνήγαγε πᾶσαν τὴν δύναμιν τὴν περιλελειμμένην ἐξ Ἰσραήλ, καὶ εἰσῴκισεν αὐτοὺς εἰς τὴν πόλιν ἐκείνην, ἵνα φανῶσιν ὁμοθυμαδόν.

1) Aus einem Spalt, der nie verstopft wird, quillt bei den Mandäern die Materie hervor.

2) Im Syrischen verdorben, von Greßmann hergestellt.

3) Lücke, bezeichnet von Greßmann.

9. ἔστι δὲ ἐν τῇ πόλει τόδε τὸ σημεῖον· ὁ οὐδὸς σιδήρου καὶ ἡ θύρα σιδήρου, ὧν τὸ ὕψος τριακόσιοι πήχεις κατὰ πῆχυν γιγάντων. καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς ἐσχάταις, ὡς εἴρηται, καταναλωθήσεται ὁ σίδηρος καὶ ὁ οὐδὸς ὑπὸ καταπατήματος τῶν βημάτων τῶν ἀνθρώπων τῶν ὑπερβαινόντων αὐτόν, ἕως ἂν μηδὲν ὑπολειφθῇ τοῦ σιδήρου ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ, τῇ ὁδῷ τῇ ὑπερβαινούσῃ [1]) αὐτόν. 10. καὶ ὅτε ἦλθον εἰς τὴν πόλιν τῆς βασιλείας, ἐπετέλεσα τὰς εὐχάς μου.

Daß Dillmann an eine Benutzung der Thomasakten dachte, ist bei der Ähnlichkeit mit dem sogenannten Seelenhymnus, die im Eingang und Schluß ja auffällig hervortritt, gewiß begreiflich. Nur wendet sich sein Hauptargument, die Aufzählung der Werke des Satans, sofort gegen ihn selbst. Gewiß findet sich eine ähnliche Aufzählung (außerhalb des Seelenhymnus) in cap. 32 der Thomasakten (p. 149 Bonnet), aber sie beschränkt sich nicht auf die alttestamentlichen Beispiele, sondern hat als Hauptteil die Anschläge des Bösen gegen Christus. Weder hätte der christliche Verfasser der Cyriacus-Akten diesen Teil übergehen können, wenn er ihn gekannt hätte, noch hätte er einen ähnlichen Zusatz vermeiden können, wenn er selbst das Gebet verfaßt hätte. Es ist rein jüdisch und führt, wie ich schon hier hervorhebe, bis in die Unterdrückung des Judentums unter den syrischen Königen. Ein ähnliches jüdisches Vorbild ist in den Thomasakten cap. 32 benutzt. Auch der Seelenhymnus selbst kann nicht Vorlage sein; die Abweichungen sind groß und wieder vor allem durch die jüdische Tradition bestimmt. Den Fürsten der Finsternis beschreiben Manichäer und Mandäer übereinstimmend: er hat den Kopf des Löwen, den Leib des Drachen, die Flügel des Adlers, die Flanken der Schildkröte, die Hände und Füße des Unholds (oder der Kriechtiere, Genza r. 280, Brandt, Mandäische Schriften S. 226). Es ist bei den Mandäern Ur, der Leviathan oder Verschlinger, der die zum Himmel emporstrebenden Seelen verschlingt, wenn ihm nicht der göttliche Geleiter den Rachen zuhält [2]); derselbe, dem einst Hibil und die streitbaren Uthras die in

1) Von Gunkel hergestellt; die syrische Überlieferung würde einem περιβαινούσῃ entsprechen.

2) Das Motiv kehrt im Hirten des Hermas Vis. IV 1. 2 wieder: der Engel der Tiere Thegri, nach einem von Hieronymus erwähnten alten Apokryphon (sicher einem Testament Adams, vgl. Poimandres S. 258) Tyri, der Engel der kriechenden Tiere, d. h. der Engel der Stunde, in der diese geschaffen sind, hält dem Ungetüm den Rachen zu, während der Prophet auf der Himmelswanderung an ihm vorüberschreitet. Die jüdische Mittelquelle ist für Hermas damit ebenso gesichert wie der

seinem Leib gefangenen Seelen abverlangen werden. Das Ungetüm ist in dem Cyriacus-Gebet, wie Prof. Greßmann sah, mit den Worten geschildert, in denen der Schluß des Hiobbuches Behemoth und Leviathan schildert, hat aber die gleiche Bedeutung wie der mandäische Ur oder Karafinn. Weiter bestimmt, wie ebenfalls Greßmann sah, die Weissagung des Jesajas über den Sturz Babylons (13, 10 οἱ γάρ ἀστέρες . . . τὸ φῶς οὐ δώσουσιν, καὶ σκοτισθήσεται τοῦ ἡλίου ἀνατέλλοντος, καὶ ἡ σελήνη οὐ δώσει τὸ φῶς αὐτῆς. 13, 21 καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ σειρῆνες, καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται, καὶ ὀνοκένταυροι ἐκεῖ κατοικήσουσιν. 14, 23 καὶ θήσω αὐτὴν πηλοῦ βάραθρον εἰς ἀπώλειαν, vgl. auch 34, 14). Babylon ist ihm danach das Innerste der Hölle, die ja auch dem Mandäer das schlammige Wasser enthält[1]). Und doch bleibt zugleich die Vorstellung von dem Reich Babylon. Beides durchdringt sich. Daß Gott sich der Überreste Israels erbarmen wird, verkündet Jesajas (14, 1); es können, nun Babylon gefallen ist und die Juden von dort heimgekehrt sind, nur noch die verlorenen Stämme sein. Sie wohnen jenseits eines wunderbaren Stromes, des Sand- oder Sabbatstromes. Das Holen der Perle, bezw. der in die Materie versenkten Seelen, in den Thomas-Akten wird demzufolge hier zum Heimholen dieser Stämme. Weiter ist zu beachten, daß eine Hinreise und Rückreise berichtet und daher die Stadt λιμνοθάλασσα zweimal erwähnt wird. Leider ist das Mittelstück, das die Erfüllung der Aufgabe und den Aufbruch zur Heimreise berichtete, durch die Lücke im Anfang von § 5 verschlungen. Für den Schluß wird besonders die Frage, wie viel der christliche Verfasser des Martyriums zugefügt hat, wichtig. Daß

---

iranische Ursprung, den ich schon in dem Aufsatz Himmelswanderung und Drachenkampf, Festschrift f. Fr. C. Andreas S. 41 ff. erschlossen habe. Im Iranischen war wohl Vohuman, der mit der Παρθένος τοῦ φωτός, bzw. Weisheit, oft als Begleiter des aufsteigenden Gottwesens erscheint (Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 52), entweder genannt oder gemeint. Daß auch die Aufzählung der Stunden und ihrer Engel in letzter Linie iranisch ist und auf den Aionglauben zurückgeht, wird sich in der Beigabe zeigen. Daß wir für Hermas jetzt eine jüdische Mittelquelle nachweisen können, hat für die Chronologie aller dieser Apokrypha Wichtigkeit. Wir kommen immer wieder in dieselbe Zeit.

1) Die wunderlichen Phantastereien von H. Stocks (Zeitschr. f. Kirchengesch. XXXI 1910 S. 1 ff.), der als Grundlage einen apokryphen Brief Alexanders annehmen will und diesen doch zugleich eine Rückkehr aus dem Totenreich beschreiben läßt, widerlege ich nicht weiter, noch gehe ich auf die Art seiner Polemik ein. Er hat an Einzelpunkten die Erklärung gefördert, aber versäumt, sich von Zweck und Art dieser Literatur irgendwelche Vorstellung zu bilden.

ihm § 3 ganz gehört, braucht man nicht zu beweisen; auch der kurze Eingang von § 2 καὶ πάλιν εἶπεν wird kaum Verteidiger finden; Psalm 117, 20, der auch in der Baruch-Schrift Justins (Hippolyt Elenchos V 26, 16 S. 129, 10 Wendland) eine wichtige Rolle spielt, ist nicht selbst Gebet, sondern Überschrift und Motto der folgenden Offenbarung. Befremdlich, nicht für das iranische Vorbild[1]), sondern für die jüdische Nachbildung ist in § 8 das Sätzchen ἔπειτα ὁ σωτὴρ ἡμῶν κατέβη μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ. Scheidet man es aus, so erhält man die gleiche Verbindung wie in § 4 bei der Schilderung des Hinwegs. Dann ruft in Wahrheit der Brief des Geistes (oder: an den Geist?) die Zerstreuten Israels zurück, und er ist es auch, der den Erbfeind vernichtet. Vergleichen wir das IV Esrabuch: der „Mensch" steigt aus dem Meere empor, verbrennt durch sein Wort die Feinde und holt die zehn Stämme aus dem Lande Arzareth jenseits des Euphrat, eine friedliche Menge, die nun kommt und Jerusalem erfüllt. Dagegen erwähnt die syrische Baruchapokalypse 77, 20, wie Baruch den Adler herbeiruft: „Dich hat der Höchste so geschaffen, daß du erhaben sein solltest über alle Vögel. So gehe nun jetzt fort und laß dich nicht an irgendeinem Orte nieder und gehe nicht in ein Nest und setze dich nicht auf irgendeinen Baum, solange du nicht die Breite der gewaltigen Wasser des Flusses Euphrat[2]) überflogen hast und zu dem Volke hingekommen bist, das dort wohnt, und wirf ihnen diesen Brief hin." Daß Baruch dann dem Adler begründend vorhält, auch die Taube habe ja dem Noah, Raben dem Elias, Vögel dem Salomo gedient, und seinen Auftrag als Befehl des Allmächtigen hinstellt, zeigt, daß der Verfasser ein älteres Motiv übernommen hat und ungeschickt zu begründen versucht. Der äthiopische Text (E. König, Theologische Studien und Kritiken L, 1877, S. 318) hat manchen jüngeren Zug und läßt den Adler recht töricht nach Babylon senden, aber er führt den Adler sehr viel passender wirklich als den göttlichen Gesandten ein und läßt ihn, der ja die Toten auferwecken soll, sich sinngemäß

1) Bei den Mandäern steigt Hibil mit den streitbaren Uthras, bei den Manichäern Ormuzd mit den streitbaren Göttern herab, um das Ungetüm zu erlegen. Nur freilich, wo der Brief den Geleiter vertritt, ist das Kommen des Gottes überflüssig.

2) In der späteren Tradition erscheint dafür der Sand- oder Sonntagsfluß (Stocks a. a. O. S. 6ff. Karppe, Zohar S. 295). Am Sonntag wird ja auch „das Gefängnis" der Mandäer von dem göttlichen Boten besucht.

durch Erweckung eines Toten legitimieren. Auch daß die Heimkehrenden am Wasser des Jordan geprüft werden sollen, ist nicht ohne Bedeutung[1]). Bei den Mandäern ist Manda d'Haije der weiße Adler; ihn entsendet das Leben (Gott), und in dem Seelenhymnus fliegt der Brief selbst wie ein Adler, der König aller Vögel. In dem Briefe der syrischen Baruchapokalypse heißt es dann: „Jetzt, meine Brüder, tue ich euch kund, daß, als die Feinde die Stadt umzingelt hatten, die Engel des Höchsten ausgesandt worden sind und die Befestigungen der starken Mauer zerstört und ihre festen Ecken von Eisen niedergerissen haben, die [sonst] nicht hätten zerstört werden können." Eine wunderliche Begründung wird zugefügt, die deutlich verrät, daß der Verfasser einen anderswoher übernommenen Zug seiner Schilderung unverstanden einfügt. Die Eisenmauer tritt bei Mandäern (und Manichäern?) der Seele, die ins Lichtreich heimkehren möchte, entgegen. Von der Höhe dieser Mauer muß der Cyriacus-Brief reden (die Höhe des Tores wäre bedeutungslos); doch scheint sich hier die Vorstellung von dem Tor, durch das einst Gog und Magog ziehen werden, einzumischen. Die Stelle ist noch dunkel, die Prophetie (ὡς εἴρηται) noch nicht identifiziert. Weiter finden sich dann über die ganze syrische Apokalypse einzelne Züge verstreut, die aus dem Cyriacus-Gebet ihre Erklärung finden, so in der Schilderung der persischen ἀποκατάστασις[2]) 30, 2: „auftun werden sich die Vorratskammern, in denen die Zahl der Seelen der Gerechten aufbewahrt worden ist, und sie werden herausgehen, und die vielen Seelen werden alle auf einmal als eine Schar eines Sinnes zum Vorschein kommen", oder in der Beschreibung des zerstörten Jerusalem 10, 8: „Herbeirufen will ich die Sirenen aus dem Meer, und ihr, ihr Nachtfrauen, kommt aus der Wüste herbei und ihr Dämonen und Schakale aus den Wäldern"; daß sie dem Baruch in seinen Klagen helfen sollen, ist freilich eine ungeschickte Begründung. Wenn 29, 4 als Gegner des Messias Behemoth und Leviathan erscheinen (die dann Speise der überlebenden Frommen werden), so möchte man fast vermuten, daß der Verfasser in dem Drachen des Cyriacus-Gebetes die beiden Ungetüme des Hiobbuches wiedererkannt hat. Die Aufzählung der Sünden Israels, die mit dem Verzeichnis der Taten des Bösen verknüpft ist, gewinnt bei dieser Deutung des Gebets eine besonders

1) Benutzt scheint eine ältere als die erhaltene syrische Fassung.

2) Als charakteristisch für die Benutzung iranischer Schilderungen erwähne ich besonders 44, 9ff. 42, 7. 32, 6.

passende Erklärung[1]). Für die Stimmung des Ganzen gibt auch das griechische Baruchbuch nützliche Erklärungen. Erinnern wir uns nun, daß das Baruchbuch des Gnostikers Justin für Zarathustra, der am Ende der Tage das in der Welt gefesselte πνεῦμα θεοῦ, die Seelen, ins Lichtreich zurückruft, Baruch eingesetzt hat, und daß Erweckung der Toten und Heimführung der Gefangenen Israels, d. h. der verschollenen Stämme, einander gleichgesetzt werden konnten, ja mußten, weil die ganze Apokatastasis-Vorstellung der iranischen entnommen ist, so werden wir ohne weiteres sagen: das Cyriacus-Gebet ist rein jüdisch, führt ursprünglich diesen Baruch, der als der Gott Mensch oder der „geleitende Weise" gefaßt ist, redend ein, und wird doch zugleich, wie der iranische Seelenhymnus und wie die Ormuzd-Dichtungen, als Befreiungszauber verwendet; es fleht um die Errettung aus dem Tode oder aus den Banden der Materie und um die Heimkehr ins Gottesreich. Aber freilich, seine Seltsamkeit ist damit noch nicht wirklich erklärt. Als Tatsache erzählt der jüdische Verfasser, was doch nie eingetreten ist. Weder die erste Rückwanderung unter Cyrus noch der Zug Esras läßt sich mit seiner Schilderung in Einklang bringen, wiewohl letzterer in der Nebenüberlieferung zweifellos mitberücksichtigt ist. Die verlorenen Stämme sind nie heimgekehrt, und wenn man lediglich an eine Erlösung der Seelen aus der Unterwelt dächte, so könnte auch sie der jüdische Dichter nie als schon vollzogen betrachtet haben; der Messias ist nicht gekommen, der Herrscher des Totenreiches nicht vernichtet worden. Eine Zukunftshoffnung, für die ein Ereignis der Volksgeschichte nur ein schwaches Vorspiel gab, ist in die Vergangenheit übertragen. Die Erklärung finde ich darin, daß heidnische Lieder dieser Art, deren Proben uns in der Ormuzd-Dichtung, den mandäischen „Messias-Texten" und dem Seelenhymnus der Thomas-Akten vorliegen, in der Umwelt, also wohl auf syrischem Boden, allgemein als Analogiezauber (Verheißung) in Todesnot oder im Totenkult verwendet wurden. Die liturgische Form hat wunderbare Kraft und Stetigkeit. Diese liturgische Form aber ist in dem Cyriacus-Gebet noch treuer als in dem Thomas-Hymnus bewahrt; die Pracht weltlicher Dichtung wirkt nicht ein, es ist wirklich ein religiöses Lied geblieben.

Die religiöse Verwendung derartiger Lieder, die eigentlich die Befreiung der Seelen und ihre Zurückführung schildern sollen, ist

1) Daß gerade die Baruchliteratur in der syrischen Kirche weiter benutzt wird, bestätigt die Vermutung (vgl. Iselin, Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie XXXVII, 1894, S. 326). Über Baruch als Zarathustra wird später zu handeln sein.

offenbar darauf begründet, daß auch der Befreier selbst befreit worden ist; an ihn weit mehr als an die Schar der Befreiten knüpft sich die Hoffnung. Daß der Gott „Mensch", der die Erweckung bringt, selbst zu den Toten herabgeführt ist, aber durch Gottes Hilfe den Tod überwunden und die Seinen errettet hat, und daß beide unlöslich verbunden sind, ist für sie von entscheidender Bedeutung. Das prägt sich in dem Mythos von Ormuzd oder dem Urmenschen und in seinen mannigfachen Spiegelungen klar aus. Schon jetzt möchte ich hinzufügen, daß diese unlösliche Verbindung allein genügt, um zu erklären, wie der Menschensohn-Glaube der ersten christlichen Gemeinde die Notwendigkeit des Todes Jesu erfassen und in seiner Auferstehung die Gewißheit gewinnen konnte, daß er die Seinen mit sich führen müsse. Aber es wird besser sein, ehe ich hierauf eingehe, einen Blick auf jene christlichen Lieder zu werfen, in denen nicht eigentlich der Tod, wohl aber der Eintritt Jesu in die Unterwelt und seine Rückkehr aus ihr das Hauptstück des neuen Glaubens bildet. Ich meine die Oden Salomos. Soweit sie von der Höllenfahrt und Himmelfahrt handeln, gehören sie einem ähnlichen Typus an und spiegeln den gleichen Mythos. Die Grundanschauung (der Erlöser ist selbst erlöst worden) und viele Einzelheiten hat schon Gunkel (Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissenschaft XI 1910 S. 291 ff.) richtig dargelegt und auf einzelne mandäische Gegenbilder schon verwiesen; ich habe nur weniges nachzutragen, um zu zeigen, daß die Bildersprache und die Anschauungen sich beständig mit den mandäischen und manichäischen Erlösungstexten berühren. Zur Bequemlichkeit des Lesers führe ich ein paar kurze Texte noch einmal an[1]).

Ode 22

1 Der mich aus der Höhe hinabführt, holt mich aus der Tiefe
2 der das Mittlere reinigt, wirft es mir zu[2]). [empor;

1) Zugrunde gelegt ist die Übersetzung von Gunkel, Zeitschrift f. d. neutestamentliche Wissenschaft XI, 1910, S. 291 ff. Die Varianten des koptischen Textes von 22 gebe ich nach C. Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 101, 7 ff., vgl. auch v. Harnack Texte und Untersuchungen III 5, 4 S. 17. Für einige andere darf ich eine Übersetzung von H. Greßmann benutzen.

2) Koptisch: Der mich hinabgeführt hat aus den höheren Orten, die oberhalb, hat mich herausgeführt aus den Örtern, die im Grunde unterhalb (regelmäßige Versicherung des Mana in den mandäischen Texten); der, welcher die in der Mitte Befindlichen (also die Seelen auf der Erde) dorthin getragen hat, hat mich über sie belehrt. — Die oberen Aionen werden den unteren entgegengestellt.

3 Der meine Feinde und Gegner zerstreut,
4 gibt mir Macht (ἐξουσία), die Fesseln zu lösen.
5 Der durch mich den siebenköpfigen Drachen schlug[1]),
du ließest mich treten auf seine Wurzeln, seinen Samen
6 Du warest *mit mir* und halfest mir, [zu tilgen.
aller Orten *umgab* mich dein Name.
7 Deine Rechte hat sein schlimmes Gift[2]) vernichtet,
deine Hand den Gläubigen den Weg geebnet.
8 Du erkorst sie aus den Gräbern
und sondertest sie von den Toten,
9 du nahmst die dürren Gebeine
und umkleidetest sie mit Leibern.
Sie waren unbeweglich,
10 du gewährtest Hilfe zum Leben[3]).
Unvergänglich wurde dein Weg und dein Antlitz . . .
11 Du führtest deinen Aion ins Verderben (die φθορά),
um das All aufzulösen und zu erneuern,
12 daß dein Fels das Fundament des Alls werde[4]).
Auf ihn hast du dein Reich gebaut,
daß es zur Wohnung der Heiligen werde[5]).
Hallelujah.

Ich habe hier ein Wort geändert: Gunkel und die meisten Übersetzer schreiben v. 11 „deine Welt ins Verderben", aber der Kopte hat das griechische Wort Αἰών bewahrt[6]), und der Αἰών ist, wie wir noch sehen werden, auch als der Gesandte und der Urmensch gefaßt worden[7]). Diese Deutung wird durch den Zusammen-

1) Die Sieben und ihre Mutter die Ruha: sie bilden eine Einheit (oben S. 51).

2) Koptisch: das Gift des Schlimmes Redenden.

3) Koptisch: Den Unbeweglichen hast du die Lebenkraft (ἐνέργεια) gegeben (ganz mandäisch).

4) Koptisch: Damit sie alle aufgelöst und erneuert würden und dein Licht ihnen allen ein Fundament sei. Manichäisch und mandäisch.

5) Koptisch: Du hast deinen Reichtum auf sie gebaut und sie sind ein heiliger Wohnort geworden (vgl. Act. Joh. 109 p. 208, 6 B. ἡ ἕδρα τῶν αἰώνων).

6) Auch in Ode 12, dem Hymnus auf den Logos, sind die Welten, persönlich gefaßt, wie die Aionen der Manichäer, und das Wort ihre Seele. Der Mensch entspricht der Gesamtheit der Aionen.

7) Es hängt wohl hiermit zusammen, wenn in hellenistischer Zeit in Ägypten Anubis, der Eröffner der Wege in der Unterwelt, als Aion gefaßt wird. Das bezeugt Plutarch De Is. et Os. 44: ἐνίοις δὲ δοκεῖ Κρόνος ὁ Ἄνουβις εἶναι· διὸ πάντα τίκτων ἐξ ἑαυτοῦ καὶ κύων ἐν ἑαυτῷ τὴν τοῦ κυνὸς ἐπίκλησιν ἔσχεν (es ist die Be-

hang empfohlen; es ist ja die Überlegung, die der Lichtgott Manis anstellt, wenn er einen Teil seiner Lichtkraft in die Materie herabsendet.

Ode 17

1 Ich ward gekrönt durch meinen Gott,
er ist meine lebendige Krone.
2 Ich ward für gerecht erklärt durch meinen Herrn,
ewig ist meine Erlösung.
3 Ich bin vom Eitlen befreit und kein Verdammter mehr,
4 meine Stricke sind *durch ihn* zerschnitten.
Eines neuen Wesens Antlitz und Gestalt empfing ich,
ging in es ein und ward erlöst[1]).
5 Das wahre Denken[2]) hat mich geleitet,
ich folgte ihm und ging nicht irre.
6 Alle, die mich sahen, erstaunten,
wie ein Fremder erschien ich ihnen[3]).

---

schreibung des Αἰών, aber Plutarch meidet diesen Götternamen). ἔστι δ' οὖν τοῖς σεβομένοις τὸν Ἄνουβιν ἀπόρρητόν τι. Von einer Geheimlehre des Aion werden wir später hören, und bei Kaibel, Epigr. gr. e lapidibus collecta 1029 ist er, nicht Horus, der König.

1) An das Gewand des Königssohns im Seelenhymnus erinnert Gunkel.

2) Die Wahrheit (Ode 38) oder Erkenntnis, für den Mandäer Manda d'Haije.

3) Den Archonten. Auch das Mysterium, das Ignatius den Ephesern enthüllt, c. 19, 2, stammt aus ähnlichen Anschauungen: πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς Αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν, καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ . . . ταραχή τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς. Zu dem ganzen Kapitel bieten mandäische Lieder, wie das Mand. Liturgien S. 184 abgedruckte, offenbar das Vorbild: unbemerkt ist Manda d'Haije in die Welt gekommen und verläßt sie, nachdem er die Seelen durch seine Predigt gewonnen hat, indem er ihr zugleich die Möglichkeit, weiter zu bestehen, nimmt. Ruha und ihre Söhne gewahren ihn jetzt und sind über seinen Aufstieg entsetzt; sie wissen, bald kommt er mit der Keule des Glanzes wieder und vernichtet sie. Von hier ist eine Weissagung des Baruch-Zarathustra in der „Biene" des Nestorianers Salomon von Basra zu verstehen (unten S. 100): „and his light shall surpass that of the sun" (mehr als Sonne und Mond leuchteten sie, heißt es von den verklärten Seelen bei der Auffahrt oft in mandäischen Texten; sie tragen eine Last (des Glanzes, das βάρος τῆς δόξης des Paulus), vor der die Welten erbeben. Auch bei Ignatius handelt es sich nicht um die Erscheinung des die Geburt Jesu verkündenden Sterns, wie noch W. Bauer in seinem dankenswerten und sorgsamen Kommentar (Handbuch z. N. T. Ergänzungsband 1920) annimmt (Ignatius erwähnt ja vorher den Tod Jesu), sondern um die Auffahrt des Verklärten mit den Seinen. Das kann freilich erst ganz klar werden, wenn wir in der Beigabe (§ 5) die Vorlage, den Epheserbrief eines Nachahmers des Paulus, be-

7 Er, der mich erkoren hat, ist der Höchste,
*er ließ mich hineinwachsen* in seine ganze Vollkommenheit.
Er ehrte mich durch seine Gnade
und hob meine Erkenntnis zur Höhe der Wahrheit. —
8 *Dann* wies er mir den Weg *meiner* Schritte,
ich öffnete die verschlossenen Türen.
9 Ich zerschlug die eisernen Riegel,
mein eigenes Eisen[1]) aber ward glühend und schmolz
10 Nichts ward mir verschlossen erfunden, [vor mir.
denn die Öffnung zu allem ward ich.
11 Ich ging zu all meinen Gefangenen, sie zu befreien,
daß ich keinen ließ gebunden oder bindend.
12 Ich schenkte reichlich mein Wissen
und meine Fürbitte in meiner Liebe.
13 Ich säte in ihre Herzen meine Früchte
und verwandelte sie durch meine Kraft.

---

trachten werden. Hier verweise ich nur auf die charakteristischen Worte διὰ τὸ μελετᾶσθαι θανάτου (der Materie und der Welt) κατάλυσιν: die Erkenntnis davon kommt Ruha und den Sieben immer erst bei dem Aufstieg. Das Mißverständnis ist freilich alt und naheliegend; es veranlaßt syrische Kirchenlehrer, die Weissagung des Zarathustra auf den Stern der Magier zu beziehen. In Wahrheit hat sich Ignatius die höchste Offenbarung des Pneumatikers, die von den späteren Kirchenvätern besonders bewundert wurde, etwas leicht gemacht. Er legt für die συμμύσται Παύλου (12, 2) eine Stelle des an sie gerichteten vermeintlichen Paulusbriefes zugrunde und ergänzt sie aus den gleichen hellenistischen Anschauungen. Bis in späte Zeit finden sich auf syrischem Boden in kirchlichen Poesien auffällige Entlehnungen iranischer, auch bei den Mandäern bezeugter Formeln und Bilder (auf die Analyse des Abschnittes des Ignatius Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 246 ff. verweise ich beiläufig).

1) Zahn und Gunkel deuten die Worte auf die eigenen Fesseln. Ich möchte zweifeln, ob der Text heil ist. Das ganze Bild stammt nicht aus Ps. 106 (107), 16, wie man oft sagt (ὅτι συνέτριψεν πύλας χαλκᾶς καὶ μοχλοὺς σιδηροῦς συνέκλασεν). Ode und Psalm sind unabhängig aus derselben Grundanschauung herausgewachsen. Die Erlösung der Seelen aus der Gefangenschaft (Hölle) erscheint dem Dichter des Psalms als die Wiederbringung der Verbannten Israels und die Erlösung von tödlicher Krankheit (vgl. das babylonische Lied von der Totenerweckung durch Marduk bei Zimmern, Berichte d. Sächsischen Gesellschaft LXX 5 S. 45 ff., Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 128). Der Hergang ist ähnlich, wie ihn bei der Übernahme der Menschensohn-Vorstellung Greßmann, Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 334 ff., richtig geschildert hat: dasselbe Urbild wirkt immer wieder ein, und naturgemäß wird die spätere Nachbildung vollständiger (wie in dem Ignatius-Beispiel). Ähnliches werden wir bei der Vorstellung der Weisheit später sehen.

Sie empfingen meinen Segen und wurden lebend,
sie scharten sich zu mir und wurden erlöst.
Denn sie wurden meine Glieder und ich ihr Haupt.
„Preis dir, unser Haupt, Herr Christus!“

Hallelujah.

Auf die mandäischen Texte von der Befreiung der Gefangenen habe ich schon in dem Mandäischen Buch des Herrn der Größe S. 28 ff. verwiesen. Noch näher mit ihnen und dem dort ebenfalls angeführten Text der Kantäer berührt sich

Ode 42 Teil II.

Ich ward nicht verworfen, auch wenn es so schien,
ward nicht verloren, auch wenn man es wähnte.
Die Hölle sah mich und ward schwach,
der Tod spie mich aus und viele mit mir[1]).
Galle und Gift ward ich ihm[2]);
ich stieg hinab mit ihm, so tief die Hölle war.
Füße und Haupt wurden ihm schwach,
denn *er* konnte mein Antlitz nicht ertragen.
Ich schuf die Gemeinde der Lebendigen unter seinen Toten
und redete zu ihnen mit lebendigen Lippen[3]).
Daß mein Wort nicht vergeblich wäre,
eilten die Verstorbenen zu mir, riefen und sprachen:
„Erbarm dich unser, Sohn Gottes,
handle mit uns nach deiner Gnade!
Führ' uns aus der Finsternis Banden,
öffne das Tor, durch das wir *mit dir* hinausgehen!
Denn wir sehen, daß der Tod dir nicht naht.
Laß auch uns mit dir erlöst werden, denn du bist unser [Erlöser!“
Ich aber hörte auf ihre Stimme
und *versiegelte* ihr Haupt mit meinem Namen;
denn freie Männer sind sie
und mir gehören sie an.

Hallelujah.

---

1) Gunkel vergleicht Hibils Höllenfahrt.
2) Manichäisches Bild.
3) Die Vorstellungen von einem Niederstieg in die Materie und einer Höllenfahrt vermischen sich wie bei den Mandäern.

Ganz wie eins der Seelenlieder der Mandäer berührt auch Ode 21 (übersetzt von H. Greßmann).

1 Ich hob die Arme empor zur Gnade des Herrn,
*daß* er mein Bande von mir nehme.
Da hob mich mein Helfer empor zu seiner Gnade und Erlösung.
2 Ich zog die Finsternis aus und kleidete mich in Licht.
3 Es wurden mir Kleider zu Teil für meine Seele,
in denen kein Schmerz, keine Qual noch Leid war.
4 Aber noch hilfreicher ward mir des Herrn Ratschluß
und die unvergängliche Gemeinschaft mit ihm.
5 Ich ward emporgehoben in sein Licht
und *trat* vor sein Angesicht,
6 und ich nahte mich ihm,
ihn preisend und bekennend.
7 Mein Herz *schoß auf und* gedieh prächtig in meinem Mund,
es sproßte auf meinen Lippen und wuchs
wegen des Jubels über den Herrn und seine Herrlichkeit.

Hallelujah!

Sowohl die redende Person wie die Unterscheidung der Stationen der Auffahrt, ja selbst der Schluß werden erst durch das Vorbild verständlich.

Das Gleiche gilt dann freilich auch von Ode 25 (übersetzt von Greßmann).

1 Ich wurde befreit aus meinen Banden,
und bin zu dir, mein Gott, entkommen.
2 Denn du wurdest mir zur Rechten,
die mich erlöste und mir half.
3 Du wehrtest meinen Widersachern,
daß *sie sich* nicht mehr *zeigten.*
4 Denn deine Person war mit mir,
die mich rettete in deiner Gnade.
5 Ich wurde (war?) verachtet und verworfen von vielen
und ward (war?) in ihren Augen *wie ein Verdammter.*
6 Es ward mir Kraft und Hilfe von dir.
7 *Leuchter* stelltest du mir zur Rechten und zur Linken,
damit an mir nichts lichtlos sei.
8 Ich wurde bedeckt mit dem Gewande deines Geistes,
*ich tat ab* von mir die Kleider von Fell.

9 Denn deine Rechte hat mich erhöht
und die Krankheit von mir entfernt.
10 Ich ward kräftig in *deiner* Wahrheit
und heilig in deiner Gerechtigkeit.
Es fürchteten sich vor mir alle meine Widersacher;
11 ich ward des Herrn im Namen des Herrn.
12 Ich ward gerechtfertigt durch seine Freundlichkeit
und seine Ruhe (währt) in alle Ewigkeit.
Hallelujah!

Leicht ließe sich die Reihe dieser Texte vermehren, und eine spätere Zeit wird Ode 38 etwa mit dem „achten Gliede" der manichäischen Liturgie[1]) vergleichen oder die Bildersprache, auf die ich später wenigstens flüchtig zurückkommen werde, analysieren. Für jetzt mache ich nur noch auf zwei besonders charakteristische Übereinstimmungen aufmerksam, die G. Diettrich in einer sonst allerdings oft seltsamen Behandlung der Lieder (Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche 1911) richtig hervorgehoben hat. Tatsächlich wird an einer Anzahl von Stellen die Bezeichnung Leben für den höchsten Gott verwendet, am auffälligsten wohl 28, 7: „Das unsterbliche Leben ging hervor und küßte mich"[2]). Dadurch gewinnt die unmittelbar folgende Schilderung des Aufstiegs Wichtigkeit: „Es wunderten sich diejenigen, die mich sahen, denn ich ward verfolgt, und sie meinten, ich wäre verschlungen, denn ich kam ihnen vor wie einer von den Untergegangenen. Meine Bedrückung aber ist mir zur Rettung ausgeschlagen, und ich bin zu ihrer Verwerfung geworden, weil kein Eifer in mir war[3]) . . . Es umringten mich wie tolle Hunde[4]) diejenigen, welche in ihrem

1) Wenn hier die Wahrheit als Führerin erscheint, genau wie Ode 17, 5 das wahre Denken, so erkennen wir ohne weiteres die mannweibliche παρθένος τοῦ φωτός, die Jungfrau, welche die Gestalt des leitenden Weisen angenommen hat und doch auch wieder der *monuhmed* entspricht, und die Weisheit in dem Zusatz zu dem lateinischen Sirach 24, 32, auf den Bousset, Kyrios Christos S. 34, 1 aufmerksam gemacht hat, vgl. auch Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 48—53 und 25—32.

2) Es ist die übliche Begrüßung des zu Gott heimkehrenden Mana, vgl. Mand. Liturgien S. 262. Der gleiche Wortgebrauch kehrt Ode 38, 3 wieder: „Die Wahrheit setzte mich auf die Arme des unsterblichen Lebens."

3) „Glut und Wut ist nicht in ihm" heißt es von den mandäischen Gottwesen (Enosh oder dem Mana) oft. Die christlichen Erklärungen sind erkünstelt.

4) Die auf der Erde waltenden Dämonen oder Ungläubigen werden in den mandäischen Texten öfter so bezeichnet (Das mand. Buch d. Herrn d. Größe S. 80).

Unverstande gegen ihre eignen Herren gehen . . . Ich aber hielt das Wasser in meiner Rechten[1]), und ihre Bitterkeit ertrug ich durch meine Süßigkeit[2]), und ich bin nicht untergegangen, weil ich nicht ihr Bruder war[3]), denn auch meine Abstammung war nicht wie die ihrige." Dieselbe Situation und das Staunen über das aufsteigende Gottwesen schildert Od. 41, 8, in der uns die zweite auffällige Bezeichnung, Uthra, begegnet: „Es werden sich wundern alle, die mich sehen, denn von einem anderen Geschlechte bin ich. Der Vater der Wahrheit erinnerte sich meiner, er, der mich besessen hat von Anfang an[4]). Sein Uthra[5]) hat mich erzeugt, und der Gedanke seines Herzens und sein Wort ist mit mir auf meinem ganzen Wege."

Um eine Darstellung der Erlösung handelt es sich überall. Die mandäischen und manichäischen Texte erst bieten wirklich die Erklärung für das redende Ich, und sie stehen in einem festen liturgischen Zusammenhang und schließen ursprünglich an eine Kulthandlung. In den Oden Salomos ist das nicht mehr der Fall. Schon das wiese, wie ich denke, auf die Priorität der heidnischen Texte. Daß die Oden nicht mehr Masseqta-Lieder sind, müßte allein schon entscheiden[6]). Daneben das Empfinden. Gewiß ist es christlich

1) Das war bei Mandäern und Manichäern sogar kultlich dargestellt, vgl. oben S. 33.

2) Bitterkeit ist bei den Mandäern das Charakteristische des Bösen und der Materie, Süßigkeit das der Gottwesen.

3) Vgl. für diese Grundvorstellung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 86 ff.

4) Der Mana wächst ja in dem Schatzhause des Vaters auf.

5) Man übersetzt „Reichtum" oder „Überfluß", verdunkelt aber damit, daß der Ausdruck halb persönlich ist (wie auch „Wort" und „Gedanke"). Der mandäische Wortgebrauch geht weiter, aber er gibt hierfür die Erklärung und empfängt vielleicht, wie mir Prof. Lidzbarski bestätigt, auch seinerseits von hier Licht. Die Stelle 40, 8, die Diettrich ebenfalls heranzieht, scheint mir anders. — Beachtenswert ist auch, wie Ode 23 der (personifizierte) Gedanke des Höchsten wie ein Brief zur Erde herabfliegt, und wie Ode 37 Ruf und Antwort im Kurzlied ganz wie bei den Mandäern dargestellt werden.

6) Vergeblich bemüht sich C. Schmidt (Texte und Untersuchungen Reihe III Band XIII S. 568), die Bedeutung der Lieder abzuschwächen, indem er das alles der dichterischen Phantasie des Verfassers zuspricht und dabei die schon von Gunkel hervorgehobenen Parallelen übergeht. Er erklärt: „als Dichter muß er sich Personifikationen, wenns Not tut, auch mythologischer Bilder bedienen, um seine Gedanken plastisch zum Ausdruck zu bringen . . . Seine Lieder sind nur für Feinschmecker berechnet, die seinem Gedankenfluge folgen oder seine Stimmungen nachempfinden können. Sein Christentum ist ein geschichtsloses, rein reflektiertes."

geworden. Aber die Bedeutung, welche der Höllenfahrt des Erlösers beigemessen wird, läßt sich aus dem Christentum nicht erklären; aus dem Judentum noch weniger. Es handelt sich nicht um eine Annahme, die aus der Pietät gegen die Väter oder einem Gerechtigkeitsempfinden gegenüber den früher Entschlafenen entspringt, sondern die Höllenfahrt ist, weil für ein schroff dualistisches Empfinden Hölle und Welt als Sitz des Bösen ineinander fließen, recht eigentlich die Erlösung selbst, die Rettung der Seele oder der Seelen, geworden. Freilich ist diese Rettung auch gleichbedeutend mit der Erweckung, der inneren Auferstehung. Die Annahme einer vorausliegenden hellenistischen Sakralpoesie, in der die beim Weltende erhoffte Befreiung als schon vollzogen geschildert war, um eine solche innere Auferstehung zu bewirken, erklärt das restlos. Auch hier sehen wir aus der Mischung iranischer und jüdischer Religiosität die christliche hervorwachsen.

Ich kehre zu dem Hauptgegenstand dieser Untersuchung zurück, um endlich die Summe zu ziehen. Brandts Hauptsatz (Jahrbücher S. 582), der mandäische Dualismus sei seinem eigentlichen Wesen nach nicht persisch, sondern „griechisch", kann gar nicht richtig sein. Brandt stand offenbar unter dem Eindruck der damals herrschenden Meinung, der Gnostizismus wurzle in der griechischen Philosophie; gerade was in ihm dualistisch war, leitete man mit Vorliebe aus Plato ab, meist ohne Plato wirklich zu kennen, immer aber ohne zu untersuchen, ob nicht der orientalische Dualismus selbst verschiedene strenger oder milder ausgeprägte Formen zeige. In der mandäischen Religion kann, wer unbefangen prüft, keinerlei Spur einer Einwirkung griechischer Philosophie entdecken. Für diese Gnostiker κατ' ἐξοχήν ist die Frage 'Philosophie oder Religion?' von Anfang an entschieden. Eine heidnische Erlösungsreligion hat sich uns erschlossen, die — vermutlich in verschiedenen Gestalten — schon in vorchristlicher Zeit bis an die Grenzen Judäas, ja bis nach Ägypten gedrungen war.

---

Mir würde auch bei dieser sehr modernen Charakteristik eines „Dichters" sein Werk religionsgeschichtlich bedeutsam erscheinen; auch die Individualitäten, nicht nur die ausgesprochenen „Glieder einer Volksgemeinde" haben für mich Wichtigkeit. Aber die ganze Charakteristik ist ja falsch, das zeigen die Hymnen der Thomasakten und des Cyriacus-Martyriums. Den Schwung der Worte und die Tiefe der Empfindung kann ich anerkennen, aber von einem Gedankenflug doch nicht reden, wenn alle Gedanken entlehnt sind. Gerade das ist doch religionsgeschichtlich das Wichtige.

# III. Religionsgeschichtliche Folgerungen und Ausblicke.

Das Zarathustra-Fragment, von dem die Untersuchung ausging, hat eine volle Erklärung noch nicht gefunden, und das große Erlösungsmysterium, dessen leider noch unzulängliches Schattenbild ich allein dem Leser vorführen konnte, ist in seiner kultlichen Bedeutung noch nicht gewürdigt, also auch in seiner Anlage noch nicht verständlich geworden. Freilich ist mir die zweite Aufgabe bei der Ausführung derartig gewachsen und in das Gebiet der klassischen Philologie übergegangen, daß ich ihren Hauptteil in einem anderen Rahmen in einer selbständigen Beigabe über den Aion-Begriff bieten muß und für jetzt nur die Ergebnisse der langen und vielverschlungenen Untersuchung in einem kurzen Auszug vorausnehmen kann.

Das Zarathustra-Fragment, welches zeigt, daß der Manichäismus sich von früh an auch auf den altpersischen Religionsstifter als Gottesboten beruft und seine Worte anführt, bestätigt uns zunächst die Angabe Al-Birunis, daß Mani Zoroaster, Buddha und Jesus als seine Vorgänger anerkannte (oben S. 7). Als die drei Wahrheit enthaltenden Religionen gelten ihm Parsismus, Buddhismus und Christentum; Judentum und Griechentum bleiben, weil sie keinen Erlöser haben, ausgeschlossen. Aus jenen drei großen Religionen werden Überlieferungen ausgewählt. Für das Christentum wußten wir das schon früher; die Turfan-Texte geben nur die Bestätigung, wenn sie uns als Kapitelüberschriften „die Kreuzigung“ oder „auf das Evangelium bezügliche Hymnen“ geben oder den christlichen Bericht über das Endgericht neben dem manichäischen bieten (F. W. K. Müller, Abhandlungen d. Preuß. Akad. 1904 S. 11 ff.). Für Zarathustra bietet den Beleg das neue Fragment; für Buddha unter anderem ein mitteltürkischer Text, den ich durch die Güte von Prof. v. Le Coq in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der

Größe S. 51 veröffentlichen durfte[1]). Eine Verschmelzung, wie sie in der bei Hippolyt erhaltenen Naassenerpredigt allmählich eingetreten ist[2]), ist hier schon zu Anfang vollzogen, aber noch klarer als dort ist im Manichäismus, daß die Grundlage doch nur die eine Volksreligion geboten hat, die persische, freilich in der Form, die sie auf babylonischem Boden allmählich angenommen hat[3]). Den Versuch, den Männer wie Basilides oder Bardesanes gemacht haben, sie in den Hellenismus einzuführen und so zur Weltreligion zu erheben, wiederholt Mani als der letzte große Gnostiker in anderer Orientierung und mit größeren Mitteln[4]), aber noch mehr als bei seinen Vorgängern tritt die Einwirkung des Griechentums oder der Philosophie zurück. Neu und eigen ist mehr die asketische Grundstimmung als bestimmte Mythologumena oder gar ein System. Das

---

1) Man wird bei den buddhistischen Entlehnungen auf sprachlichem und sachlichem Gebiet mit der Möglichkeit jüngerer Zusätze stark rechnen müssen. Aber an sich ist die Abhängigkeit schon Manis, besonders in der Askese, von Männern wie Bousset schon früher mit Recht vermutet und neuerdings gegen Pr. Alfaric, Les Écritures manichéennes 1920 II 219ff. von Cumont, Revue de l'Histoire des religions 1920 p. 41 nachdrücklich behauptet worden. Daß schon viel früher starke Einwirkungen von Indien auf den Iran ausgingen, wird sich in der Beigabe noch näher zeigen.

2) Über einen hellenistischen Kern (eine junge, vom Iran beeinflußte phrygische Theologie) hat sich zunächst eine jüdische, später eine christliche Schicht gelegt; wenigstens die letztere läßt sich noch mühelos abheben (vgl. mein Buch Poimandres).

3) So urteilt, wie ich nachträglich mit Freuden sehe, vor allem H. Lüders, Internationale Monatsschrift 1911 Sp. 1456ff. Pr. Alfaric bewertet in seiner sorgfältigen und dankenswerten Studie Les Écritures manichéennes I (1918) die orientalischen Quellen und besonders die Turfan-Fragmente viel zu niedrig (vgl. p. 128. 137). Er betrachtet den Manichäismus im Grunde als christliche Gnosis, leitet ihn nur so her und findet in dem orientalischen Teil der Überlieferung daher nur unter heidnischer Übermalung eine dankenswerte Bestätigung der Angaben christlicher Polemik, nicht aber das treue Bild einer ursprünglich orientalischen Religion, die sich für das Abendland notwendig christlich färben und in ihm dann weiter umgestalten mußte. So weicht seine Darstellung, die ich erst nach Abschluß meiner Arbeit kennen lernte, von der meinen weit ab (vgl. den Abschnitt über die manichäische Eschatologie in dem gleichzeitigen Werke L'évolution intellectuelle de Saint Augustin I 144). Vielleicht bringt später eine vollere Veröffentlichung der Turfan-Fragmente einen Ausgleich zwischen den Auffassungen der französischen und deutschen Forscher. Jetzt ist notwendig der Ausgangspunkt für beide noch verschieden.

4) Besonders der dem Christentum nachgeahmten, es aber in der Straffheit der Organisation nach überbietenden Kirchengründung, die von Anfang an den Asketenstand mitumschließt.

zeigt gerade ein Vergleich des Zarathustra-Fragmentes mit dem manichäischen Mysterium. Von ihm als dem voller erhaltenen gehe ich aus.

Wir sahen, die umfangreiche Dichtung bildet ein planmäßig angelegtes Corpus von einzelnen Gliedern, deren jedes aus mehreren selbständigen Liedern besteht. Bis zum sechsten Gliede (oder Körper?) führt uns der kurze Auszug; von einem achten ist noch ein kleines Fragment erhalten. Wieviel waren es ursprünglich und was bedeutet die seltsame Bezeichnung? Nun wissen wir durch eine Schrift Manis selbst, daß sich nach seiner Anschauung die Reinigung der Seele und ihr Aufstieg zu Gott als der Verlauf eines Lichttages darstellen ließ, dessen einzelne Stunden als die Glieder eines göttlichen Organismus oder Wesens bezeichnet werden. In der von Chavannes und Pelliot im Journal Asiatique X 18 herausgegebenen, chinesisch erhaltenen manichäischen Lehrschrift wird der zweite Welttag, eben diese Befreiung, folgendermaßen beschrieben (p. 566): „Le second jour, c'est la semence pure de l'Homme nouveau. Les douze heures, ce sont les douze rois lumineux des transformations successives (oder: de transformation secondaire); ce sont aussi les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Yichou (Jesus) qu'il donne à la nature lumineuse; au moyen de ces vêtements merveilleux il pare la nature supérieure (τὸν ἔσω ἄνθρωπον) et fait que rien ne lui manque; la tirant en haut, il la fait monter et avancer et se séparer pour toujours de la terre souillée." Hier finden wir genau die gleiche Anschauung wie in dem oben mitgeteilten Erlösungsmysterium, und die beiden Lieder des sechsten Gliedes entsprechen genau der Beschreibung des chinesischen Textes [1]).

Bestätigend treten eine Reihe anderer Beobachtungen hinzu. Schon die babylonische Religion kennt ein Wiederbelebungsmysterium, das sich in zwölf räumlich aufeinander folgenden Toren des Lebenshauses vollzieht und den Mysten zuletzt vor das Antlitz der höchsten Göttin stellt. Ganz ähnlich vollzieht sich die Wiedergeburt in dem von Apuleius beschriebenen Isis-Mysterium zu Korinth: eine zwölfstündige Wanderung, bei der er zwölf heiligende Gewänder empfängt, führt ihn in das innerste Heiligtum und vor das Bild der Göttin selbst; wir können von den ägyptischen Grundgedanken noch die

1) Geltend machen läßt sich dafür noch die Einteilung der manichäischen Liturgie, die nach den drei ersten Teilen einen größeren Abschnitt macht und einen zweiten nach dem sechsten Teil geradezu verlangt, vgl. oben S. 15.

einem Mithraskult entnommenen Züge scheiden; allerdings sind sie durch syrische Vermittlung übernommen. Für die moralische Deutung endlich bietet das Hermetische Wiedergeburtsmysterium, das ebenfalls vom Iran beeinflußt ist, einigen Anhalt. Da alle die genannten Stücke zeitlich vor Mani fallen, ist klar, daß er an ein älteres iranisches Mysterium anschloß. Die Dichtung hatte danach zwölf Glieder. Die Mischung zeitlicher, räumlicher und persönlicher Vorstellungen ist aus dem iranischen Aionbegriff zu erklären.

So viel nehme ich einstweilen voraus und gehe nun zu der Darstellungsart über. Wenn in den beiden Liedern des sechsten Gliedes die Rede ein und desselben Gottes an zwei Sprecher verteilt ist und als Rede und Antwort eingeführt wird, so folgerte ich schon früher, daß sie im Wechselgesang vorgetragen und für liturgischen Gebrauch bestimmt waren. Auf die Form des manichäischen Gottesdienstes fällt dadurch ein gewisses Licht [1]). Nach der Länge der Lieder des „sechsten Gliedes" zu schließen, wird wenigstens dies im liturgischen Vortrag kaum weniger als eine Stunde in Anspruch genommen haben. Es ist sehr möglich, daß ursprünglich die ganze Ceremonie annähernd einen Tag beanspruchte. Um so begreiflicher, daß für den Privatgebrauch und das bloße Lesen abgekürzte Formulare, wie M. 4 eines bietet, aufkamen. Ich darf zum Vergleich etwa auf das ebenfalls in zwölf Kapitel zerfallende ägyptische Buch „Am-Duat" verweisen [2]), das die zwölf Stunden der Fahrt durch die Unterwelt schildert und ebenfalls als Auszug nur, was unbedingt zu wissen nötig ist, bietet.

Von einer kultischen Handlung findet sich keine Spur, und daß wir es nicht mit dem ἱερὸς λόγος eines wirklichen Mysteriums zu tun haben, sollte schon die große Zahl der Exemplare beweisen [3]). Wichtig scheint mir folgende Beobachtung. Die Schilderung des Apuleius läßt uns annehmen, daß in Korinth bei jeder neuen Stunde wirklich ein neues Gewand gereicht wurde, zuletzt das Himmelskleid, die stola Olympiaca, die dem Mysten als Besitz verbleibt. Ähnlich wird das syrische (?) Mysterium, das man dabei nachahmte, verlaufen sein. Die Manichäer bewahren die Vorstellung einer Läuterung durch zwölf Gewänder noch in der mythologischen Erzählung. In den eigent-

1) Gesang und respondierender Vortrag sind auch durch andere Turfan-Fragmente bezeugt. Einzelne Strophen werden lang gedehnt.

2) G. Jéquier, Le Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès, Paris 1894.

3) Auch die Anlage z. B. des achten Gliedes und überhaupt die vielen Erzählungen sprechen dagegen.

lichen Mysterientexten erscheint, wie in den mandäischen Schriften des linken Genza, nur das eine Himmelsgewand [1]). Das δρώμενον, die kultliche Darstellung, die einen täuschenden Apparat verlangt hätte, ist offenbar fortgefallen. Wie in dem Hermetischen Wiedergeburtsmysterium (Corpus Herm. cap. XIII) soll das Wort allein die Wirkung üben; so wird der ἱερὸς λόγος zum Erbauungsbuch des Einzelnen. Ich möchte das auch aus der eigenartigen Überlieferung folgern. Ein Einzellied des sechsten Gliedes löst sich heraus und tritt mit anderen in eine neue Verbindung; zu dem ganzen sechsten Gliede bildet sich eine zweite Fassung; ein Lied des fünften hat ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt [2]). Und doch ist das Mysterium alt und reicht weit über Manis Zeit zurück. Auch den gleichen Hergang kann ich lange vor ihm schon nachweisen. Ich habe in der Abhandlung über die Göttin Psyche, wie ich hoffe, erwiesen, daß der ältere Teil der arabisch erhaltenen, von Fleischer und später von Bardenhewer übersetzten Mahnrede des Hermes an die Seele bis etwa ins zweite Jahrhundert n. Chr. hinaufreicht. Sie bietet in Wahrheit nur eine breite, moralisierende Ausführung des zweiten Liedes in dem sechsten Gliede der manichäischen Liturgie; kein Wunder, daß sie eine Fortführung in ausgesprochen manichäischem (oder mandäischem) Sinne gefunden hat. Ganz ähnlich scheint aus einer kurzen Erlösungsbotschaft des Baruch (oben S. 81) der lange, kraftlose Mahnbrief der syrischen Baruchapokalyse geworden zu sein. Eine Fülle jenem arabischen Hermesbuch ähnlicher Schriften erwähnt Jamblich De myst. VIII 5 und beschreibt eine, auf den Namen des Bitys gestellte, in der Hermes zu dem König Ammon sprach. Zu dem ersten Gliede der manichäischen Liturgie gibt offenbar der berühmte, zu Unrecht als rein christlich gedeutete Naassenerpsalm (Hippolyt, Elenchos p. 102, 23 Wendland) das Gegenbild: Jesus, der hier für Hermes, bzw. Manda d'Haije, eingetreten ist, erbietet sich freiwillig, mit den Siegeln zu „der Seele" niederzusteigen, ihr alle Mysterien zu offenbaren und den Weg zu weisen. Das alles setzt eine seit längerer Zeit allgemein zugängliche Erbauungsliteratur voraus, die, wenn es Gottes Wille ist, auf den Leser mysterienhafte

1) Auch hier zeigt freilich das Qolasta eine Ausnahme: die Seele legt Gewand über Gewand an (Lizdbarski, Mand. Liturgien S. 80 ff.).

2) Auch hierin entspricht die mandäische Tradition. Das Ritual des Qolasta schreibt die Verwendung einer Anzahl älterer Hymnen vor, aber es gestattet dem Priester ausdrücklich, außerdem auch andere zu benutzen. Von den vorgeschriebenen begegnen eine Anzahl im linken Genza in anderem Zusammenhang.

Wirkung üben soll[1]); aus ihr werden nachträglich wieder die Liturgien und Rituale bereichert. Die Voraussetzung ist dabei, daß das Mysterium ebensowohl die Erweckung des Lebenden wie die Vergottung des Gestorbenen bewirkt. Die beiden Vorstellungen lassen sich in der Gnosis ja überhaupt nicht trennen: wer die Gnosis empfangen hat, ist durch sie unsterblich geworden und schon in eine höhere Welt entrückt.

Wie die Zahl Zwölf, so spielt in der ältesten Zeitmystik die Zahl Achtundzwanzig eine entscheidende Rolle, nur daß bei der ersten die Beobachtung der Sonne, bei der zweiten die des Mondes die Vorstellungen bestimmt. Da die Mondgottheit „das Wissen schafft", wird der ganze Umfang dieses Wissens sich nur in achtundzwanzig Abteilungen oder Gliedern erwerben lassen. Durch sie gelangt man zur Vollkommenheit. In der Tat zerfiel nach Suidas (u. d. W. Ζώσιμος) das große Werk des Alchemisten Zosimos an Theosebeia in achtundzwanzig Bücher, und die Fragmente zeigen, daß jedes sich nach einem Gott benennt und mit einem entsprechenden Buchstaben bezeichnet wird, offenbar, weil in den achtundzwanzig Häusern des Mondes je ein Gott waltet. Der Mondgott bewirkt nach iranischer Anschauung die Belebung des Toten und vollzieht eine Reinigung der Seele, die der durch den Sonnengott bewirkten entspricht (vgl. die Beigabe). Mit dieser Anschauung scheint die Zahl der unter sich durchaus ähnlichen achtundzwanzig Texte des zweiten Buches des mandäischen linken Genza irgendwie zusammenzuhängen[2]). Trotz vieler Wiederholungen zeigt sich im ganzen ein gewisser Fortschritt der Handlung, der für planvolle Anordnung spricht. Aber die kultliche Handlung läßt sich nicht näher bestimmen. Das spätere Totenritual (im Qolasta) weicht weit ab. Aus den beiden anderen Büchern des linken Genza, die nicht mehr so einheitlich sind, läßt sich nichts gewinnen. Ich kann nur vermuten, daß im

1) Aus dem Mysterium erwächst der Zauber, so aus der Darstellung der Wiederbelebung der gefallenen Streiter in den ägyptischen Osiris-Mysterien die Lechanomantie des Nephotes (Die hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 73 ff.). Daß ihr ein zauberhaftes Mönchsmysterium entspricht, zeigt, daß jene ägyptischen religiösen Mysterien bis ins dritte Jahrhundert n. Chr. weitergewirkt haben. Der früher (S. 74) besprochene demotische Wundzauber verbürgt ähnlich die frühzeitige Übernahme des iranischen Mysteriums nach Ägypten.

2) Natürlich nicht so, daß der Mandäer es noch empfindet. Für ihn müßte ja dann der Mond eine widergöttliche Gewalt sein (vgl. das oben besprochene Taufl ied Mandäische Liturgien S. 31 Lidzb.).

zweiten Buch wie in dem zwölfteiligen manichäischen Corpus ursprünglich ein Mysterium zugrunde liegt, dessen Lieder dann zur Erbauung benutzt wurden.

Jene chinesische Schrift, die ich zu Eingang erwähnte, gibt dem Erlösungstag nun aber auch eine sehr eigentümliche persönliche Deutung, die ich in der Beigabe näher verfolgt habe. Nur die Ergebnisse fasse ich wieder hier kurz zusammen. Der Tag selbst ist zugleich der Gesandte Gottes, oder vielmehr der Gesandte mit seinen zwei Begleitern, Ruf und Antwort, die uns ja auch im „sechsten Gliede" begegnen; ihm entsprechen in den mandäischen Texten Manda d'Haije mit den beiden begleitenden Uthras oder andere Dreiheiten, die sich immer zur Einheit zusammenfügen. Der Begriff der Offenbarung Gottes in der Welt wird nach den drei Zeitstufen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft dreifach dargestellt und doch als Einheit empfunden. Von den drei Gesandten kann je einer als sein Vertreter gefaßt werden. So werden bei den Persern Gehmurd (der Urmensch), Zarathustra und sein später Sproß Saoshyant planvoll in einen genealogischen Zusammenhang gebracht. Sie bilden eine Dreiheit und Einheit.

Damit sind die Voraussetzungen gewonnen, mit denen wir noch einmal zu der Betrachtung des neuen Zarathustra-Fragmentes zurückkehren können. Wie Mani selbst als der Gesandte schlechthin betrachtet worden ist und daher bald die Werke des Ormuzd vollenden muß, bald als der spiritus vivens, der zweite Gesandte, betrachtet wird[1]), so ist offenbar auch Zarathustra — mit bestem Recht — als der Gesandte κατ' ἐξοχήν betrachtet worden, der den in die Materie gebundenen Teil der Gottheit erwecken und zum Licht zurückführen soll. So wird er selbst zur göttlichen Persönlichkeit, zum dritten Gesandten, dem Mittler, den die später anzuführende Inschrift des Antiochos IV. von Kommagene als Apollon, Hermes, Helios, Mithras bezeichnet.

Das schon oben S. 5 erwähnte wunderliche Baruchbuch des Gnostikers Justin gestattet uns, diese Anschauung einigermaßen zu datieren. Es ist ja klar, daß der dritte Gesandte Baruch, der das πνεῦμα des Gottes aus der Materie zurückholen soll, für Zarathustra eingesetzt ist. Der Christ hätte für diese Erfindung, die Baruch als Gottwesen erscheinen läßt, gar keinen Anlaß gehabt; selbst in den phantastischen Erfindungen der Gnosis stünde sie ohne Gegenbild.

1) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 47.

Voraus liegt eine Tradition, die sich in einem frühchristlichen Apokryphon, das Salomon von Basra in seinem späten Sammelwerk „Die Biene“ wenigstens teilweise bewahrt hat, findet; cap. 37[1]: „This Zaradost is Baruch the scribe. When he was sitting by the fountain of water called Glosha of Horin, where the royal bath had been erected, he said to his disciples, the king Gushnasaph[2] and Sasan and Mahimad, 'Hear, my beloved children, for I will reveal to you a mystery concerning the great King who is about to rise upon the world. At the end of the time, and at the final dissolution, a child shall be conceived in the womb of a virgin, and shall be formed in her members, without any man approaching her. [And he shall be like a tree with beautiful foliage and laden with fruit, standing in a parched land; and the inhabitants of that land shall be gathered together to uproot it from the earth, but shall not be able] . . . He will begin to go down to te depths of the earth, and from the depth he will be exalted to the height; then he will come with the armies of light, and be borne aloft upon white clouds; [for he is a child conceived by the Word which establishes natures]. Gushnasaph says to him, 'Whence has this one, of whom thou sayest these things, his power? Is he greater than thou, or art thou greater than he?' Zaradost says to him, 'He shall descend from my family; I am he, and he is I, he is in me, and I am in him[3]). When the beginning of his coming appears, mighty signs will be seen in heaven, and his light shall surpass that of the sun. But ye, sons of the seed of life, who have come forth from the treasuries of life and light [and spirit], and have been sown in the land of fire and water, for you it is meet to watch and take heed to these things which I have spoken to you, that ye await his coming; for you will be the first to perceive the coming of that great King, whom the prisoners await to be set free.'“ Daß Saoshyant gemeint ist, kann gar nicht zweifelhaft sein; seine

1) Herausgegeben von E. A. Wallis Budge, Anecdota Oxoniensia, Semitic Series I 2, vgl. Kuhn, Festgruß für R. v. Roth (1893) S. 218ff., Iselin, Zeitschr. f. wissensch. Theologie XXXVII (1894) S. 326. Daß der Abschnitt aus einer alten Quelle eingelegt ist, zeigt sein Anfang; weder Zarathustra noch Baruch sind in der Biene vorher erwähnt. Die offenbar christlichen Zusätze habe ich fortgelassen, in ihrem Ursprung zweifelhafte Stellen wenigtens eingeklammert.

2) Gustasp vermutet Kuhn sehr ansprechend. Gerade unter seinem Namen geht ja später eine Prophezeiung des Endgerichts (Alfaric, Écritures manichéennes II 210).

3) So ist bei der Quelle des Gnostikers Justin offenbar Baruch in Jesus.

Gleichsetzung mit Zarathustra wird uns später noch beschäftigen; auffällig ist die enge Berührung der Sprache und Vorstellungen mit mandäischen Texten [1]). Ein auf Zarathustra gestelltes jungiranisches Stück einer Apokalypse liegt zugrunde. Befremdend ist nur die Bemerkung: „dieser Zarathustra ist Baruch, der Schreiber". Auf jüdischen, nicht auf christlichen Ursprung möchte ich zunächst raten [2]). Weiter scheint übersehen, daß wir eine zweite, zu Anfang etwas vollere Fassung in der Oxforder syrischen Handschrift 134 haben, und R. Payne Smith in seinem Katalog p. 420 sogar eine Übersetzung bietet. Ein namenloser Evangelienkommentar bietet bei der Erwähnung der Anbetung der Magier: „Quaeritur autem unde traditionem acceperint Magi, quod adparente stella natus sit Rex Regum, et quod oporteat dona tria ei obferre. Sunt qui dicant, eos ex Daniele accepisse. Venisse enim Magos ex Sheba ad regiam urbem Babel, regnante Nebuchadnezar, ut regi munera obferrent, et artem Chaldaicam discerent: quo tempore dixisse eis Danielem, quod nato Christo oporteat reges Shebae et Sabae munera ei obferre; eos autem in Bibliotheca, sive Archivorum domo, et ἐν ὑπομνήματι, sive Commentariorum Libro, haec scripsisse. Alii dicunt Bileamum traditionis esse auctorem. Ut verum autem dicam, a Zoroastro doctrinae eorum principe orta est haec praedictio; sive divina potentia coacto, sicut Bileamus et Caiaphas (ita ut invitus prophetaret), sive quod Israelita fuerit et scripturarum haud ignarus. Utque dicunt, ipse fuit Baruch filius Neriae, discipulus Hieremiae, qui propterea quod donum prophetiae non illi ut voluerat concessum sit, propterque amaram illam captivitatem et desolationem Hierosolymorum, et templi, etc., offensus, ad ethnicos descivit. Didicit autem linguas duodecim, in quibus vomitum istum Satanae, scilicet librum eorum qui vocatur Obastho (Avesta), conscripsit. In eo enim legitur, quod Zoroaster apud fontem aquarum ubi lavacrum regibus prioribus fuerit, sedens, os suum aperiens discipulis suis in hunc modum verba fecit: Audite dilecti mei, filiique quos in doctrina mea enutrivi: nam in diebus postremis virgo Hebraea sine coitu puerum parit, cui inest aliquid divinae naturae; qui etiam oracula admiranda, signaque faciet: Quo nato stella vobis apparebit, qua visa ite, afferte

1) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 95, oben S. 86 A. 3.

2) Mit dem Stern von Bethlehem ist die Erzählung nur künstlich in Verbindung gebracht; die Zeichen am Himmel verkünden ursprünglich den Weltuntergang (vgl. oben S. 86 A. 3. 100).

ei tria dona aurum, myrrham, thus. Ille enim Rex Regum est, etc.“ Es ist die gleiche Tradition, nur stärker christianisiert[1]), im Eingang aber vollständiger erhalten.

Wir begreifen diese seltsamen Einfälle vielleicht am besten, wenn wir den hellenistisch-jüdischen Bericht des Artapanos (Eusebios, Praep. ev. IX 27) vergleichen, Moses sei der Thot der Ägypter und identisch mit Musaios, dem Lehrer des Orpheus. Dieser Erfindung eines ägyptisch beeinflußten Juden aus dem Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts liegen synkretistische Texte unter dem Namen des Moses voraus, wie sie uns in den späteren Zauberpapyri erhalten sind. Auch für Baruch muß eine synkretistische Literatur mit starkem iranischen Einschuß den Anlaß zu der Erfindung, er sei der Verfasser des Avesta und mit Zarathustra identisch[2]), geboten haben. Als „der Gesandte“ oder „der Mensch“ oder die Σοφία θεοῦ erschien er in ihr. Das ursprünglich jüdische Werk, das der Gnostiker Justin benutzte, und das Cyriacus-Gebet, das nach seinem Verhältnis zu der syrischen Baruchapokalypse recht alt sein muß, mögen als Proben genügen. Erhalten ist uns von dieser an der Peripherie des Judentums entstehenden Literatur ja nur, was der Folgezeit nicht allzu anstößig erschien und sich christianisieren ließ. Darüber hinaus führen nur Zufallsfunde. Aber Wichtigkeit hat ja auch nicht die einzelne Schrift, sondern die Existenz einer derartigen Literatur, in der die Grenzen zwischen Judentum und Heidentum sich ähnlich wie später die Grenzen zwischen Christentum und Heidentum im Gnostizismus verwischen und das Judentum seine wunderbare Anpassungsfähigkeit beweist.

Bei jener Botschaft an den gefangenen Geist, die mir noch aus fünf anderen Fragmenten bekannt ist, handelt es sich offenbar um einen Kollektivbegriff. Der gefesselte Geist ist die gesamte in die Materie versenkte „Lichtkraft“. Die Bezeichnung des Befreiers wechselt; neben Göttern erscheinen menschliche Gesandte, welche die Verkündigung und Lehre bringen. Aber im Grunde kann es doch nur eine Wesenheit sein, die den Geist emporruft, die

1) Weiter fortgebildet erscheint sie noch in dem Opus imperfectum in Matthaeum Hom. II 2 (Patr. Gr. LVI p. 637. 638) und bei Barhebraeus, Histor. dynast. II 54 ed. Pococke (Alfaric, Écritures manichéennes II 207, Bousset, Hauptpr. 378).

2) Nach Bousset (Religion des Judentums[2] 559) zeigt auch das Gegenbild der Baruchbücher, das Henochbuch, Züge aus der Zarathustra-Legende. Daß es stark unter iranischem Einfluß steht, habe ich in dem Mandäischen Buch des Herrn der Größe S. 90, 2 erwähnt.

Seele, d. h. die *monuhmed vuxurg*, die Weltseele. Wie bei der parsischen und manichäischen Auferweckung führt sie zum Himmel. Jetzt erklärt sich Manis Lehre, daß sie dabei die Gestalt des „geleitenden Weisen" annimmt. So wird das Zarathustra-Fragment als echt iranischer Anschauung entsprechend erwiesen, zugleich aber jene jüdische Vorlage Justins erklärt. Der Weltschöpfer (Elohim) hat seinen Geist in der Materie zurückgelassen, wie Ormuzd nach dieser Anschauung den Urmenschen; der dritte Gesandte (Baruch) soll ihn heimholen. Die synkretistische Verbindung iranischer und jüdischer Religion und Tradition liegt klar zutage. Aber die Bedeutung dieser Erkenntnis geht weiter. Harnack hat in seiner Dogmengeschichte[4] I 327 den Judenchristen Symmachus mit dem Verfasser der Pseudoklementinen zusammengestellt, Bousset, Kyrios Christos S. 25 dazu den schlagenden Verweis auf Mani gefügt. In der Tat lassen die Worte des Rhetors Victorinus (Migne VIII 1155) gar keinen Zweifel: „Nam Iacobum[1]) apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc sequuntur. qui ad dominum nostrum Iesum Christum adiungunt Iudaismi observationem; quamquam etiam Iesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem, et alia huiusmodi blasphema[2])". Das erklärt sich jetzt: er ist der dritte Gesandte, wie der Baruch, der den Geist durch Jesus heimholt. Die Verwandtschaft mit den Pseudoklementinen wird handgreiflich, sobald wir erkennen, daß es sich bei ihnen nicht um eine Adamsmystik, sondern um die iranische Anthropos-Mystik handelt[3]); der in Adam und den folgenden Gerechten sich offenbarende Prophet (der geleitende Weise) ist wieder die *monuhmed vuxurg* oder σοφία θεοῦ, der Enosh oder Adakas der Mandäer[4]).

1) Es ist der Herrenbruder, vgl. ebenda 1162: „Iacobus enim frater domini, qui auctor est ad Symmachianos."

2) Hierzu paßt die Verachtung des Fleisches, also der Materie, die Filastrius cap. 63 an ihnen hervorhebt. Daß diese „allgemeine Seele", welche der Gesandte Gottes ist, mit der philosophischen Weltseele nichts zu tun hat, sollte man nicht erst sagen müssen.

3) Auch das hat Bousset schon vorausgeahnt (Hauptprobleme der Gnosis S. 174). Die Siebenzahl der Erscheinungsformen des Urmenschen oder der Urseele kehrt dann in dem späteren Manichäismus wieder: vor Buddha, Zarathustra, Jesus und Mani treten Adam, Seth und Noah (Keßler, Mani S. 355). Zugrunde liegt eine Gleichsetzung des Urmenschen mit dem Aion, der einer und viele ist. So kommt es, daß die Sekte der Nosairis die sieben Gesandten sogar noch versiebenfachen und in jedem der sieben Aionen sieben annehmen kann.

4) Ich darf hierfür kurz auf die Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe verweisen.

Natürlich führt von den Pseudoklementinen auch zu dem Baruchbuch Justins die Brücke; man braucht nur die gerade dem Herrenbruder Jacobus zugeschriebene διαμαρτυρία mit dem Eid des Baruchbuches und die Beschreibung der Taufe in dem lebendigen Wasser (ἀγαγόντες αὐτὸν ἐπὶ ποταμὸν ἢ πηγήν, ὅπερ ἐστὶ ζῶν ὕδωρ, ἔνθα ἡ τῶν δικαίων γίνεται ἀναγέννησις) [1] zu vergleichen. Man darf dabei freilich an dem Gegensatz von Judenchristentum und Heidenchristentum nicht ausschließlich haften. Die Hauptfrage bei solchen gnostischen Bildungen ist, von welcher Nebenquelle sie befruchtet sind; erst dann tritt das Zusammengehörige hervor. Die iranische Religion wirkt sowohl durch das Judentum wie auch unmittelbar auf das Christentum. Nur daß die frühere und wichtigere Beeinflussung durch das Judentum vermittelt wird, rechtfertigt die besondere Beachtung, die wir diesem Teil schenken [2]).

Die Scheidung von Seele und Geist bietet auch Philo an einer Anzahl von Stellen und sucht sie in verschiedener Weise philosophisch zu rechtfertigen, ohne doch die befremdliche Grundanschauung ganz dem griechischen Denken anpassen zu können. Die Frage, ob er damit einer Tradition des jüdisch-hellenistischen Lehrbetriebs folgt, muß aufgeworfen werden. Die Antwort suche ich zunächst in dem besprochenen Baruchbuche Justins. Es erklärt den Anfang des Jesaias (1, 2) ἄκουε οὐρανὲ καὶ ἐνωτίζου γῆ ὅτι ὁ κύριος ἐλάλησεν folgendermaßen (Hippolyt, Elenchos V 26, 36 p. 132, 16 Wendl.): οὐρανὸν λέγει, φησί, τὸ πνεῦμα τὸ ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τὸ τοῦ Ἐλωείμ, γῆν δὲ τὴν ψυχὴν τὴν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ σὺν τῷ πνεύματι, κύριον δὲ τὸν Βαρούχ. Aus der Gleichsetzung des Makrokosmos und des Mikrokosmos folgert für den Pneumatiker die allegorische Deutung: der Himmel ist der Geist Gottes, die Erde die Menschenseele, die mit ihm verbunden ist. Für den κύριος der Septuaginta tritt, genau so selbstverständlich wie für Philo an anderen Stellen der λόγος θεοῦ, in dem Baruchbuch der iranische Gesandte ein, der ja auch bei den Kantäern kurzweg der Herr oder der Sohn des Lichtes heißt. Bei Philo beginnt das erste Buch des Genesiskommentars (Legum alleg.): „καὶ συνετελέσθησαν ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ“ . . . νοῦ καὶ αἰσθήσεως γένεσιν εἰπὼν πάλαι, νῦν δὴ ἀμφοτέρων τελείωσιν διασυνίστησιν, und § 19—21 nimmt das auf τοῦ νοῦ, ὃν συμβολικῶς οὐρανὸν

1) Die mandäische Taufe bietet das Gegenbild.

2) In den judenchristlichen Sekten die Vorbereitung für das Christentum zu suchen, wird die eigentliche Aufgabe, die ich hier natürlich nur andeuten und nicht einmal andeutungsweise lösen kann.

κέκληκεν . . . τῆς αἰσθήσεως, ἣν διὰ σημείου γῆν ὠνόμασεν[1]). Die Sprache ist philosophischer, der κανών der Deutung, um mit Philo zu reden, gleich. Übertragung aus Plato ist es, wenn nun § 22 ff. für νοῦς und αἴσθησις die ἰδέα als τὸ γενικόν von dem ἐπὶ μέρους geschieden wird und ein γενικὸν νοητόν und γενικὸν αἰσθητόν vor die ἐπὶ μέρους νοητά und αἰσθητά tritt. Eine leichtere Entgleisung des Auslegers bringt dann schon § 27 die Deutung von Gen. 2, 5 καὶ ἄνθρωπος οὐκ ἦν ἐργάζεσθαι τὴν γῆν: wohl ist die Idee der αἴσθησις hier die Erde, aber die Idee des νοῦς ist nicht der Himmel, sondern der Mensch. Nur der νοῦς ἐπὶ μέρους bearbeitet die αἰσθήσεις, bzw. αἰσθητά, nicht die Idee des νοῦς, der νοῦς ἐπὶ μέρους aber ist der zweite Mensch (der körperhafte); in der Welt der Ideen gibt es kein αἰσθητόν, also auch nicht αἰσθήσεις bei dem ersten Menschen. Zu dem zweiten Menschen führen dann § 28—30, welche sich auf Gen. 2, 6 beziehen (πηγὴ δὲ ἀνέβαινεν ἐκ τῆς γῆς καὶ ἐπότιζε πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς): die πηγή ist der νοῦς, das πρόσωπον τῆς γῆς sind die αἰσθήσεις, da sie bei dem Menschen im πρόσωπον ihren Ort haben; hier wird also die Erde dem zweiten Menschen gleichgesetzt: νοῦς, αἴσθησις und αἰσθητόν (letzteres mit dem Körperlichen verbunden) bilden eine Dreiheit. Trotz leichter Inkonzequenzen, welche mit der Anpassung an den Text zusammenhängen, sind Sprache und Gedanken einheitlich. Einen Umbruch bringt § 31 die Erklärung von Genes. 2, 7 (καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς, καὶ ἐνεφύσησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν). Gleich der erste Satz der Erklärung befremdet: διττὰ ἀνθρώπων γένη· ὁ μὲν γάρ ἐστιν οὐράνιος ἄνθρωπος, ὁ δὲ γήϊνος. Die philosophische Vorstellung von der ἰδέα τοῦ ἀνθρώπου ist bereits früher dargelegt. Sollte sie hier völlig neu eingeführt werden? Und würden dazu die Worte διττὰ ἀνθρώπων (oder selbst ἀνθρώπου) γένη irgendwie passen? Die Scheidung von νοῦς und αἴσθησις ist völlig aufgegeben; dafür tritt ein ganz neuer Begriff ein, der νοῦς γεώδης, und dieser Begriff, der nicht sehr philosophisch aussieht, ist nicht für die Stelle selbst gebildet, sondern kehrt in § 88 ff. wieder. Daß die Scheidung der beiden Menschen älter ist als Philo, zeigt ja auch Quaest. in Genes. 18: „Nonnulli dixerunt, cum paradisum hortum esse putarent,

1) Selbst der Logos fehlt nicht ganz; Philo findet ihn durch eine Wortspielerei in der Bezeichnung βίβλος und in dem Worte Tag (auch der iranische Gesandte wird ja, wie wir später sehen werden, dem Tage gleichgesetzt; Manda d'Haije hat zu dem Sonntag nächste Beziehungen, ja kann selbst als Sonntag erscheinen).

quia creatus ille sensibilis sit, ergo eum iure meritoque in sensibilem locum pergere, alter vero, qui secundum imaginem, intelligibilis et invisibilis est; pro classe habuit species incorporales. Ego tamen dixerim paradisum symbolum esse putandum sapientiae e. q. s.“ So ist von Anfang an wahrscheinlich, daß in § 31 eine neue Quelle eingesetzt. Sie erklärt: der οὐράνιος ist κατ᾽ εἰκόνα θεοῦ, geworden (gezeugt, § 88 geschaffen), ganz frei von Materie (ebenso § 88); vom γήϊνος heißt es ἐκ σποράδος ὕλης ἐπάγη, er ist πλάσμα τοῦ τεχνίτου (§ 88 πλασθείς). Dennoch ist auch hier nur der νοῦς gemeint; das zeigt die Fortsetzung: ἄνθρωπον δὲ τὸν ἐκ γῆς λογιστέον εἶναι νοῦν εἰσκρινόμενον σώματι, οὔπω δ᾽ εἰσκεκριμένον. ὁ δὲ νοῦς οὗτος γεώδης ἐστὶ τῷ ὄντι καὶ φθαρτός (§ 88 ὁ μὲν γὰρ πλασθεὶς — der Mensch — νοῦς ἐστι γεωδέστερος, § 90 ὥστε ὅταν ἀκούῃς Ἀδάμ, γήϊνον καὶ φθαρτὸν τὸν νοῦν εἶναι νόμιζε), εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐμπνεύσειεν αὐτῷ δύναμιν ἀληθινῆς ζωῆς. τότε γὰρ γίνεται, οὐκέτι πλάττεται, εἰς ψυχήν, οὐκ ἀργὸν καὶ ἀδιατύπωτον, ἀλλ᾽ εἰς νοερὰν καὶ ζῶσαν ὄντως. Philosophisch ist diese Quelle nicht; mit einem νοῦς οὐ νοερός läßt sich eine Vorstellung überhaupt nicht verbinden; die Seelenteile der griechischen Philosophie lassen sich nicht vergleichen; es handelt sich um zwei ganz vag bezeichnete Geisteswesen, die sich zur Einheit verbinden können, wie im Iranischen Seele und Geist. Letzterer ist für den Iranier enger mit der Materie verknüpft und in ihr zerstreut; im körperlichen Menschen findet er sich zusammen, aber die eigentliche Lebenskraft und der reiner göttliche Teil kommt geheimnisvoll aus der höheren Welt; die Ursprungsbezeichnung ἐκ γῆς und ἐξ οὐρανοῦ ist in dieser Darstellung die Hauptsache. Eine Verbindung der Vorstellung von diesen beiden Seelenwesen mit jener Scheidung zweier „Menschen“ ist an sich möglich, ja im Iranischen vorgebildet; aber mit der bei Philo vorausgehenden platonisierenden Gegenüberstellung der Idee des Menschen und des körperhaften Menschen ist jede Verbindung unmöglich. Zwei ihrem Ursprung nach verschiedene Erklärungen sind rein äußerlich miteinander verbunden. Ich verfolge das erbauliche, aber kritiklose Verweben der verschiedenen älteren Quellen bei Philo nicht weiter [1]).

1) Leisegangs Behandlung der Stelle in dem geistvollen und anregenden Buch Der heilige Geist S. 86 scheint mir verfehlt, aber sehr charakteristisch. Er erwähnt aus der früheren Darstellung nur die Scheidung der Idee des Menschen vom Menschen und behauptet, daß nach Philo erstere in letzterem wohne (dem widerstreitet hier § 33—35). Dann konstruiert er den Inhalt von § 31: wir haben erst den aus Leib und Seele bestehenden irdischen Menschen; in dessen Seele (Philo sagt

Von jenen beiden Ursprungsbezeichnungen ἐκ γῆς und ἐξ οὐρανοῦ geht nun auch Paulus in seiner Deutung von Gen. 2, 7 aus, und vielleicht können wir, nun wir in den rabbinischen Lehrbetrieb der Zeit volleren Einblick gewonnen haben, das Rätsel der Stelle I Kor. 15, 45, die ich noch in der zweiten Auflage der Hellenistischen Mysterienreligionen S. 197 ff. nicht voll erklären konnte, der Lösung näher führen und damit Klarheit über die paulinischen Unsterblichkeitsvorstellungen und deren Ursprung, ja vielleicht selbst über den letzten Ursprung des spätjüdischen Auferstehungsglaubens gewinnen. Ich muß einiges aus der erwähnten breiteren Darlegung kurz wiederholen.

---

von ihr nichts) wohnt der irdische Geist, in diesen haucht Gott seinen Odem, das πνεῦμα θεοῦ. Statt der verschiedenen Deutungen also ein einheitliches System! Ein wenigstens ähnlicher Gedanke taucht in der Tat später auf, aber wir haben kein Recht, ihn hier einzutragen. Bei der Behandlung der Frage διὰ τί εἰς πρόσωπον ἐμπνεῖται (§ 39) sagt Philo φυσικῶς μέν, ὅτι ἐν προσώπῳ τὰς αἰσθήσεις ἐδημιούργει· τοῦτο γὰρ μάλιστα τοῦ σώματος τὸ μέρος ἐψύχωται. Hier waltet die ursprüngliche Scheidung, ψυχή ist gleich αἰσθήσεις und gleich γῆ, also νοῦς gleich πνεῦμα und gleich οὐρανός, nur ist für einen νοῦς οὐ νοερός (ἄνους) oder πνεῦμα γήϊνον ἐν ψυχῇ γηΐνῃ kein Platz. Philo fährt fort: ἠθικῶς δὲ οὕτως· ὥσπερ σώματος ἡγεμονικόν ἐστι τὸ πρόσωπον, οὕτως ψυχῆς ἡγεμονικόν ἐστιν ὁ νοῦς· τούτῳ μόνῳ ἐμπνεῖ ὁ θεός, τοῖς δὲ ἄλλοις μέρεσιν οὐκ ἀξιοῖ ταῖς τε αἰσθήσεσι καὶ τῷ ⟨ἀ⟩λόγῳ καὶ τῷ γονίμῳ. Das stammt klar aus einem anderen System. Aber auch hier ist der νοῦς als ἡγεμονικόν von Anfang an νοερός, wird dem ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς entgegengestellt und vermittelt diesem das πνεῦμα τοῦ θεοῦ. Dies ist hier mit dem νοῦς nicht identisch. Um die Verwirrung voll zu machen, fügt Philo hinzu: ὥστε τὸν μὲν νοῦν ἐψυχῶσθαι ὑπὸ θεοῦ, τὸ δὲ ἄλογον ὑπὸ τοῦ νοῦ, ὡσανεὶ γὰρ θεός ἐστι τοῦ ἀλόγου ὁ νοῦς und verwendet ψύχωσις für die göttliche Belebung wie die iranischen hellenistischen Texte, während ihm gleich danach wieder (§ 56) bei der Deutung der Worte ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὡραῖον die ψυχή gleich γῆ ist (freilich nicht mehr gleich αἰσθήσεις). Ich kann auf die Fehler des sympathischen Buches Leisegangs (z. B. die falsche Interpretation und unrichtige Benutzung der Pollux-Stelle S. 122) hier nicht weiter eingehen. Immer mehr muß er im Fortgang der Untersuchung konstruieren und hereintragen, was nicht überliefert ist, um eine Art von System zu erhalten, und zwar bei einem Schriftsteller, der kein Systematiker ist und unendlich viel traditionelles Gut unverarbeitet weitergibt (vgl. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom). Die komplizierteste und den verschiedensten Einflüssen ausgesetzte Persönlichkeit des Altertums bot doch wohl nicht den richtigen Ausgangspunkt für eine Betrachtung, die alle Erscheinungen auf nur eine Quelle zurückführen möchte, und das Endergebnis, daß die Christen die entscheidenden Vorstellungen vom (heiligen) Geist altgriechischem, nicht orientalischem Volksglauben oder Mystik verdanken, wäre durch Philo gar nicht zu beweisen, entbehrt aber auch von vornherein der Einfachheit und Natürlichkeit, die allein solchen Konstruktionen Überzeugungskraft geben kann.

Jede Frage nach dem Wesen des Auferstehungsleibes will Paulus (v. 35 ff.) abschneiden: was wir hier säen, ist nicht der Leib, der auferstehen wird, sondern verhält sich zu ihm wie das Saatkorn zur Pflanze; Gott allein bestimmt, was aus jedem wird. So ist es mit der Auferstehung der Toten: das Saatkorn etwas Materielles, das Erstehende immateriell, das Saatkorn ohne Ansehen, das Erstehende herrlich, das Saatkorn gebrechlich, das Erstehende ganz Kraft, das Saatkorn ein σῶμα ψυχικόν (nicht der tote, sondern der beseelte, aber rein natürliche Leib), das Erstehende ein σῶμα πνευματικόν, etwas Göttliches[1]). So wahr es ein σῶμα ψυχικόν gibt, muß es auch ein σῶμα πνευματικόν geben; ψυχικός und πνευματικός sind Gegensätze, die sich für Paulus wechselseitig bedingen (v. 44). Das ist für ihn so selbstverständlich, daß es notwendig auch in dem Schöpfungsbericht Gen. 2, 7 liegen muß. Den Übergang zu dem Zitat habe ich ganz ohne alle Rücksicht auf Philo, dessen Ausführungen ich damals noch nicht analysiert hatte, so dargestellt: „Es gibt ja auch zwei Adam, wie wir glauben; der erste war ψυχικός, also muß der zweite πνευματικός sein", und dies besagt die Schrift: ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος — ὁ πρῶτος Ἀδάμ — εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Dies verlangt nach Paulus in seiner seltsamen Formulierung notwendig die Ergänzung: ὁ ἔσχατος εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν (ψυχή und πνεῦμα sind eben sich ergänzende Gegensätze). Die Fortsetzung des Paulus klingt polemisch: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν, ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν. ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἐκ γῆς χοϊκός (vgl. χοῦν ἀπὸ γῆς), ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ. οἷος ὁ χοϊκός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοϊκοί, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι· καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. Daß der materielle Leib dabei ganz aus der Betrachtung der Auferstehung ausscheidet, sagt die Fortsetzung (v. 50).

Die Quelle Philos beginnt διττὰ ἀνθρώπων γένη[2]), sie sind vertreten durch ὁ οὐράνιος und ὁ γήϊνος. Paulus redet von οἱ ἐπουράνιοι

1) Es sind die Gedanken der Kapitel 49—52 der syrischen Baruchapokalypse, die recht wohl auch die Rabbinen der etwas früheren Zeit schon beschäftigt haben mögen. Von hier vor allem suche ich Paulus zu verstehen.

2) Schon dieser Eingang weist nach meinem Empfinden darauf, daß Philo von dem Gedanken der noch fortbestehenden beiden Menschenklassen, Pneumatiker und Psychiker, ausgeht. Von ihnen redet er ja auch in der Genesis-Auslegung, die er De conf. lingu. 146 und 41 anführt, und deutet die Worte der Söhne Jakobs (Gen. 42, 11) πάντες ἐσμὲν υἱοὶ ἑνὸς ἀνθρώπου, εἰρηνικοί ἐσμεν mit echt jüdischem Stolz: alle Söhne Jakobs sind Pneumatiker, Söhne des κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁρῶν Ἰσραήλ (oben S. 49, 2). Entgegengesetzt sind § 142 die υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων.

und οἱ χοϊκοί und ihren Repräsentanten ὁ ἐπουράνιος und ὁ χοϊκός. Für Paulus ist damit identisch ὁ πνευματικός und ὁ ψυχικός, und οὐρανός und γῆ sind für den Verfasser der jüdisch-gnostischen Baruchschrift gleichbedeutend mit πνεῦμα und ψυχή. Philos jüdische Quelle beruft sich dabei wie Paulus auf Genes. 2, 7; eine ältere rabbinische Auslegung dieser Stelle liegt also voraus (vgl. oben S. 105) und diese Auslegung ist schon iranisch beeinflußt. Sie hat offenbar die ψυχὴ ζῶσα schon wie Philo als ἀληθῶς ζῶσα und die πνοὴ ζωῆς als das πνεῦμα im vollen Sinne verstanden und konnte dies z. B. nach dem mandäischen Schöpfungsbericht leicht; dann tritt Adam das Gottwesen an die Spitze der Reihe. Paulus, der das πνεῦμα ζωοποιοῦν von der πνοὴ ζωῆς des Genesis-Textes scheidet und erst später niedersteigen läßt, muß viel künstlicher interpretieren. Die πνοὴ ζωῆς war nur sein schwaches Vorbild, und der erste Mensch hat sie, wie v. 21 angedeutet ist, durch seinen Fall verloren und den Tod über sein Geschlecht gebracht. Daß der zweite Mensch, das wahre πνεῦμα θεοῦ, jetzt kurz vor dem Weltende erschienen ist und das Leben gebracht hat, ist vorher gesagt. Es ist das neue Faktum, welches Paulus zwingt, die rabbinische Quelle umzugestalten und gegen sie zu polemisieren: auch in dem Genesis-Zitat geht das σῶμα ψυχικόν der πνοή voraus, muß also noch viel mehr dem πνεῦμα vorausgehen. Der Heilsplan Gottes liegt hier schon angedeutet vor. In Philos Quelle gibt es von Anfang an γήϊνοι und οὐράνιοι ἄνθρωποι, doch wird die πνοὴ θεοῦ ihrem Wesen nach natürlich älter sein müssen. Nur die οὐράνιοι haben sie; nur ihre Seele ist νοερὰ καὶ ζῶσα ὄντως. Der νοῦς der anderen bleibt γηγενὴς καὶ φιλοσώματος, ἄγονος τοῦ ἀγαθοῦ, ihre ψυχὴ ἀργὸς καὶ ἀδιατύπωτος[1]). Wichtig ist ferner dabei, daß der οὐράνιος, bzw. die οὐράνιοι, als γέννημα, ἀλλ' οὐ πλάσμα τοῦ θεοῦ erscheinen. Bei Paulus stimmt die Anschauung ganz zu der Grundüberzeugung ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, die Bousset, Kyrios Christos S. 142 (vgl. 128), mit Recht als Grundlage seiner Christologie bezeichnet. Mit dem Bericht der Genesis läßt sich die Anschauung der Philo-Quelle freilich nur durch eine gewisse Adamsmystik in Verbindung bringen, die dem Protoplasten eine besondere Stellung gibt. Aber diese Adamsmystik finden wir in den judenchristlichen Sekten und bei den Mandäern, sie darf uns also auch bei der vorausgesetzten rabbinischen Quelle des Philo nicht befremden. Stärker

1) Auch diese Anschauung findet sich auf iranischem Boden. Ob in die „träge daliegende" Seele Manda d'Haije eintritt oder der Mana (des Gottwesen) in ihr erweckt wird, macht wenig Unterschied.

ist die Umgestaltung des Genesis-Berichtes bei Paulus; er ist aus anderer Anschauung umgeformt, die ψυχὴ ζῶσα anders gedeutet. Das Ergebnis der langen Untersuchung ist, daß wir bei einer scheinbar ganz hellenistischen Vorstellung des Paulus nicht nur den fremden Ursprung, sondern auch die Vermittelung durch eine jüdische Quelle und die ganz selbständige Fortbildung nachweisen können.

Und bei Philo? Ich denke, auch für ihn hat die Untersuchung eine gewisse Bedeutung, die sich nicht nur auf die Frage der Originalität seiner Logosvorstellung beschränkt. Gehen wir wieder zu dem Baruchbuche zurück. Jener κανών allegorischer Deutung, der das Prophetenwort „höre Himmel und vernimm Erde das Wort des Herrn" auf Geist und Seele deuten heißt, hat seinen Anhalt sicher in der Vorstellung, daß die Erde das Werk des Teufels ist und daher von Gott nicht angeredet werden darf; aber dieselbe Vorstellung kann allein auch den Anlaß geben, den Anfang des heiligsten aller Bücher zu deuten „im Anfang schuf Gott den Verstand und die Sinneswahrnehmung". Daß er Erde oder Körper geschaffen hat, wäre nicht für platonischen, wohl aber für iranischen Dualismus eine Lästerung gewesen (oben S. 39). Der κανών, der im Baruchbuche noch in orientalischer Form erscheint, ist bei Philo hellenisiert.

Gewiß ist Philo, und zum Teil auch schon seine Quellen, philosophisch beeinflußt, aber diese Quellen sind dabei religiös, und sein eigenes Denken ist es auch[1]). Wo bei ihm das einsetzt, was man mit einem gewissen Recht Inspirationstheorie genannt hat, finden sich auch überall die Gegenbilder in Paulus, so in dem wundervollen Abschnitt Quod deus sit immutabilis 122—139, dessen Schluß die Gleichsetzung des Logos mit dem Ἄνθρωπος θεοῦ besonders gut

1) Auch wo er auf rein jüdischem Boden bleibt, ist nicht wissenschaftliches Erkennen, sondern religiöse oder vermeintlich religiöse Wirkung der Zweck seiner Schriftstellerei. Die philosophische Verbrämung soll nur seine Bildung zeigen; er denkt, wie noch heut wohl mancher Prediger, in Bibelzitaten, ja manchmal glaube ich jenes bildhafte Denken auch bei ihm zu erkennen, das ich als Eigenheit der pneumatischen Rede und pneumatischen Auslegung der Orientalen in den Hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 245 ff. zu charakterisieren wenigstens versucht habe. Er gleitet von Bild zu Bild, immer nur auf das Gegenwärtige bedacht; nur wo der κανών der Auslegung sich ändert, erkennen wir die neue Quelle; denn auch in dem Gleiten von Quelle zu Quelle bewährt er dieselbe Unbefangenheit, dasselbe Achten allein auf die Wirkung des Augenblicks. Bei einem solchen Schriftsteller darf man Grundstimmungen und Grundüberzeugungen hervorheben, aber nicht ins Einzelne ausgearbeitete Systeme suchen. Das Wort Eklektiker genügt nicht, um ihn zu charakterisieren.

zeigt. Auch hier gibt der Adakas oder verborgene Mana der Mandäer ein sehr viel besseres Gegenbild als der platonische νοῦς. Daß sich gerade an solchen Stellen die starke Verwendung der Mysteriensprache und Mysterienanschauungen zeigt, macht mir den Nachweis des iranischen Mysteriums von dem Gotte Mensch auch für Philo wichtig. Auch Philo zeigt, wie das Judentum sich den östlichen Einflüssen anpaßt.

Wir verstehen von hier die Rückwirkung des Judentums auf den Osten, die sich zunächst ja in Äußerlichkeiten, wie in der Übertragung der Namen (Adam, Eva, Hibil, Seth, Noah) und einzelner Züge der Legende zeigt, aber wenigstens in dem frühen Mandäertum trotz des scharfen Gegensatzes zu Jerusalem und dem offiziellen Judentum sehr weit geht. In der frühsten für uns datierbaren mandäischen Schrift (bald nach der Zerstörung Jerusalems) ist ein Vers des Jesaias in leichter Umgestaltung auf den mandäischen Enosh übertragen und in dieser Umbildung und mit mandäischer Erweiterung dann in die Evangelienquelle Q übergegangen[1]). Ähnlich steht,

1) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 60 ff. Aus Jesaias 35, 5 „Er (Gott) selbst kommt und hilft euch. Dann werden sich die Augen der Blinden auftun und die Ohren der Tauben sich öffnen. Dann wird der Lahme springen wie ein Hirsch und der Stumme wird jauchzen" wird in der mandäischen Apokalypse: „Enosh-Uthra (der Gottmensch) kommt in die Welt. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs heilt er die Kranken. Er macht die Blinden sehend, reinigt die Aussätzigen, richtet die Verkrüppelten, auf dem Boden Kriechenden auf, daß sie gehen können, und macht die Taubstummen redend. Mit der Kraft des hohen Lichtkönigs belebt er die Toten und gewinnt Gläubige unter den Juden und zeigt ihnen: es gibt Tod und es gibt Leben, es gibt Irrtum und es gibt Wahrheit (regelmäßige Form der Predigt des Gesandten). Er bekehrt die Juden zum Namen des hohen Lichtkönigs." Die gesperrt gedruckten Worte schließen aneinander; das dazwischenstehende freie Zitat aus Jesaias begegnet auch selbständig bei den Mandäern. Hieraus macht der Verfasser der Evangelienquelle Q in einem Abschnitt, der gegen die Johannesjünger, d. h. frühe Mandäer, polemisieren soll, jene Frage des Johannes „bist du der da kommen soll?" und die Antwort, die Boten könnten doch selber sehen: τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται. Der griechische Übersetzer hat im Schluß Jes. 61, 1 mitbenutzt. Aber er fand in dem aramäischen Original die Hauptstelle (Jes. 35, 5) nach der mandäischen Enoshbotschaft zitiert. Dabei will schon der Verfasser des Originales wirklich auf Jesaias verweisen; die ganze Darlegung verliert ihren Sinn, wenn man die Stelle aus der Verbindung mit den Worten „Er selbst kommt und hilft euch" (αὐτὸς ἥξει καὶ σώσει ὑμᾶς) loslöst. Die Bezeichnung ὁ ἐρχόμενος ist nicht nur jüdisch, sondern nach Zeugnis der Liturgien auch mandäisch. Es steht ähnlich mit der Umgestaltung von Maleachi 3, 1 (Matth. 11, 10), die ja auch bei Markus 1, 2 vorliegt und dort dem Jesaias zugeschrieben wird (die Beziehung

wie ich jetzt sagen darf, die von Justin benutzte jüdisch-iranische Baruch-Schrift zu Jesaias; ja wahrscheinlich schon sie, nicht erst Justin, erkennt ausdrücklich die jüdischen Propheten als von dem dritten Gesandten beeinflußt an und mischt iranische Worte nur ein. Man muß hiermit jenes anonyme Zitat im Epheserbrief vergleichen, das durch das neue Zarathustra-Fragment seine Erklärung erhält (oben S. 6): das Apokryphon, aus dem es stammt, ist ähnlichen Kreisen entnommen und faßt die Totenerweckung symbolisch, wie nach Wellhausens schöner Vermutung vielleicht noch die Evangelienquelle, jedenfalls aber die mandäische Schrift zu verstehen ist. Wird doch bei den Mandäern immer wieder die in der Materie gefangene Menschheit als Tote, Blinde, Taube oder Kranke (Aussätzige) beschrieben; die Erweckung ist Heilung; durch sie richtet sich der Mensch, der früher wie ein Wurm am Boden kroch, auf. So zweifle ich sehr, ob das berühmte apokryphe Jeremiaszitat bei Justin Dialog. 72 notwendig auf eine Höllenfahrt bezogen werden muß, wie Irenaeus es deutet: ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἀπὸ (?) Ἰσραὴλ. τῶν νεκρῶν αὐτοῦ τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι τὸ σωτήριον αὐτοῦ [1]). Es könnte nach der iranischen

---

des Maleachi-Kapitels auf den Täufer kann m. E. vorchristlich sein, vgl. Matth. 11, 14, Mal. 3, 23, Sir. 48). Die Kirchenväter werden mit Recht von umlaufenden interpolierten Handschriften geredet haben.

1) Möglich ist solche Deutung allerdings auch vom Standpunkt der Mandäer. Vgl. Johannesbuch cap. 74: „Wenn die Tibil (Welt) aufhört, geht Hibil-Ziwa, begleitet von rüstigen und gewappneten Uthras, zu Ur, dem Herrn der Finsternis, und spricht zu ihm: „Ur! Öffne deinen Mund, denn ich nehme (habe) Anteil an den Trübungen . . . . Wir haben Nasoräer (und Mandäer), die in die Gefangenschaft der Ruha geraten sind und doch den Namen des Lebens nennen.“ Aber notwendig ist diese Deutung nicht. Ich verweise auf die Gefangenenbefreiung im Qolasta (Lidzbarski, Mand. Liturgien S. 78): „Manda d'Haije ging zu den Sternen des (schönen) Aussehens. Er befreite die Gefangenen, knüpfte das unzerreißbare Band, das ohne Ende und Zahl ist. Durch die Rede, die von dort her aus ihm herauskam, wurden alle Welten beschämt, verdarben die Werke des Hauses, ward Sicherheit den Söhnen des großen Stammes des Lebens. Er pflanzte eine Pflanzung und stieg zur Tibil hinab . . . Als die Herrn der Welt ihn erblickten, verdarben sie und vermochten nicht, sich von ihren Thronen frei zu machen. Er ging an den Gefangenen vorbei, da wurden die Gefangenen befreit und ihre Sünden und Vergehungen wurden ihnen erlassen. Ja es wurde ihnen freigegeben, ihren Körper zu verlassen.“ Hier ist die Höllenfahrt eine Fahrt bis zur Erde hernieder; sie ist der unterste Boden der Hölle (der materiellen Welt). Für die Gestaltung der Zitate verweise ich auch auf S. 77, 4 Lidzb. „Du zeigtest uns, was niemandes Auge geschaut, du ließest uns hören, was keines Menschen Ohr gehört.“ Es ist offenbar das im Baruchbuch und I Kor. 2, 9 benutzte anonyme Zitat. In dem gleichen

Bildersprache durchaus auch das Herabkommen in die Welt der Materie bedeuten, und Justin scheint es sogar so gefaßt zu haben. Die Höllenfahrt hätte er näher erklären müssen; er spricht nur von dem Kommen des Messias. Wir kennen in doppelter Übersetzung ein Zitat: λέγει ὁ Ἅιδης τῇ Ἀπωλείᾳ· εἶδος μὲν αὐτοῦ οὐκ εἴδομεν, φωνὴν δὲ αὐτοῦ ἠκούσαμεν, welches der Autor der Naassener-Predigt (Hippolyt, Elenchos V 8, 14 p. 91, 22 Wendl.) auf das Herabkommen des Urmenschen zur Welt bezieht, während Clemens von Alexandria Strom. VI 45, 1 und Hypotyp. zu I Petr. 3, 19 es auf die Hadesfahrt Christi deutet. Das Wort selbst kehrt bei Mandäern und Manichäern an den verschiedensten Stellen wieder, und Tod und Vernichtung, durchaus persönlich gefaßt, sind uns bei den letzteren oben S. 22 begegnet. Daß schon bei Aristoteles, Theopomp, Hermippos und Eudoxos (Diogenes Laertios prooem. 8, vgl. Plutarch De Is. et Os. 47) Ἅιδης die griechische Bezeichnung für Ahriman ist, und Hesych erklärt Ἀρειμανής· ὁ Ἅιδης παρὰ Πέρσαις, gibt für die Auffassung des Clemens die Erklärung, macht es aber zugleich ganz unmöglich, zu entscheiden, in welchem Sinne es in dem apokryphen jüdischen Schriftwerk gebraucht war.

Ähnlich wörtlich ist die Benutzung in den Thaddaeus-Akten (bei Eusebios Kirchengesch. I 13, 20 p. 96, 2 Schw.): διέσχισε τὸν φραγμόν τὸν ἐξ αἰῶνος μὴ σχισθέντα, ganz der iranischen Anschauung entsprechend, wie nach ihrem Charakter zu erwarten war, die Erwähnungen in den Thomas-Akten (vgl. cap. 156 p. 265, 3 Bonnet ὁ κατελθὼν εἰς ᾅδου μετὰ πολλῆς δυνάμεως mit 143 p. 250; es ist die Endschlacht des Ormuzd oder Hibil gegen den Tod). Ich habe früher (Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 28 ff.) an einem von Kantäern und Mandäern übernommenen heiligen Texte gezeigt, wie letztere unbedenklich ein Sätzchen zufügen, weil sie aus der Hadesfahrt, bzw. Himmelfahrt, des Gottes sein Herabkommen zur Erde machen wollen. Man kann den von Bousset ans Licht gezogenen Zusatz der lateinischen Übersetzung zu Sirach 24, 32 damit

---

Abschnitt wird beständig auf ein in der Evangelienquelle Q erscheinendes Herrenwort (Matth. 7, 7 = Luk. 11, 9) verwiesen, am vollsten S. 67, 7 Lidzb.: „Die bei ihm suchen, finden, denen, die von ihm erbitten, wird es gewährt, dem, der vor verschlossenem Tore steht, wirst du das verschlossene Tor öffnen“ (vgl. den Mythos von Ormuzd und Chroshtag); kürzer S. 63, 3; 65, 3; 66, 9; 67, 14. Auch das Zitat aus Ps. 113 (114) v. 3–6 (erweitert aus Ps. 17, 8 und 28, 5. 9) auf S. 126 Lidz. gehört hierher (die Fassung des Genza erscheint interpoliert, die Behauptung Brandts, Mandäische Religion S. 134, die Gnosis Satornils sei Mittelquelle, ist willkürlich).

vergleichen. Christ und Heide üben die gleiche Technik, und die gleichen Unterschiede der Grundanschauung finden sich bei ihnen wieder; bald ist die Welt selbst der Strafort, bald besteht ein gemeinsames Totenreich für Gerechte und Sünder, bald sind die Wohnstätten beider geschieden, bald gibt es je nach der Art der Schuld verschiedene Straforte; vor allem aber, bald handelt es sich um die Verkündigung an die Gerechten, bald, wie in jener frühen Apokalypse der Mandäer, um „die Seelen der Schuldigen, die in der Welt gesündigt und gefrevelt haben und daher in der Finsternis hausen“ [1]). Eine Scheidung nach der Schwere der Verstrickung wird dabei gemacht, wie ja auch nach Mani und anderen Häuptern iranischer Sekten einzelne Seelen zu tief in die Verstrickung der Materie gekommen sind, um sich noch bittend an Gott zu wenden [2]), und daher nicht erlöst werden können. Endlich findet sich bei beiden noch verdunkelt die älteste, rein mythologische Deutung auf gefallene Gottwesen [3]). Ein ursprünglich babylonischer Mythos wirkt nach, für den ich auf James A. Montgomery, Aramaic Incantation Texts from Nippur 1913 p. 136. 137 und neuerdings Zimmern, Berichte d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 70, 5 S. 2 ff. verweise. Den lehrreichsten Text hat Pinches in den Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 1908 S. 53 ff. herausgegeben: „He (Marduk) goes down to the prison, he rises to approach the prison. He opened the gate of the prison, he comforts them. He looked upon them then, all of them; he rejoices. Then the captive gods looked upon him. Kindly the whole of them regarded him.“ Nach dem von Montgomery besprochenen Text scheint es sich dabei um den großen Tag des Gerichts, die Stunde der Erlösung, zu handeln. Die früher von mir besprochenen Texte stimmen ebenso hierzu, wie zu dem Henochbuch und zeigen Ursprung und Entwicklung der Vorstellung.

Der Fall ist religionsgeschichtlich wichtig, weil hier ein Mythos und ein ihm entsprechendes allgemeines Theologumenon beide nebeneinander im Heidentum bestanden haben und beide nebeneinander sowohl in das Judentum als auch in das Christentum übergegangen sind. In dieser leichten Umgestaltung hat sich die These, die

1) Von hier ist Marcion zu erklären; die Begnadigung der Sünder setzt er voraus, aber begründet sie anders als der Presbyter des Irenaeus.

2) Sie hoffen nicht auf ihn, wie der Presbyter sagt.

3) Gefesselt sind bei den Mandäern die Götter Joshamin, Abathur und Ptahil, freilich vereinzelt auch die Planeten, also Teufelsmächte. Über Johannesbuch cap. 68 (Befreiung der Nitufta aus der Hölle) vgl. oben S. 57 A. 1.

Bousset noch in seiner letzten Arbeit (Zeitschr. f. d. neutestamentl. Wissensch. XIX/XX, 1920, S. 50) gegen C. Schmidts breit ausgeführte Angriffe (Texte u. Untersuchungen III. Folge XIII S. 452 bis 576) verfochten hat, durch die neuen Urkunden schlagend bestätigt; der „Dilettantismus" ist gegen die Sophismen einer in künstliche Schranken sich einspinnenden „Wissenschaft" siegreich geblieben. Es geht nicht mehr an, wie noch Kabisch und Schweitzer es versuchen konnten, die spät-jüdische Eschatologie als genuin-jüdisch vorauszusetzen und nur aus ihr die christliche zu erklären, und auch der Versuch, den soeben vom jüdischen Standpunkt J. Scheftelowitz gemacht hat, die wesentliche Unabhängigkeit des Judentums vom Parsismus zu zeigen („Die altpersische Religion und das Judentum, Unterschiede, Übereinstimmungen und gegenseitige Beeinflussungen", Gießen 1920), muß — ganz abgesehen von den methodischen Fehlern[1]) — schon deshalb unfruchtbar bleiben, weil wir bei der Frage der Beeinflussung nicht von der orthodox-zarathustrischen Form, sondern von derjenigen Form iranischer Religiosität ausgehen müssen, die wir in Babylonien und Syrien nachweisen können[2]), und nicht von einem Fortleben der Seele an sich — etwa im Grabe oder einem Totenreich —, sondern von einer bestimmten Vorstellung ihrer Heimkehr in die ursprüngliche Heimat, ein Gottesreich, reden.

Nicht auf so kleine und im Grunde gleichgültige Fragen, wie es die Entstehung des christlichen Dogmas von der Höllenfahrt ist, beschränkt sich die Bedeutung der neuen Funde. Die für die Erkenntnis des Werdens des Christentums entscheidende Frage

---

1) Hierzu rechne ich die meisten Schlüsse aus dem Alter der parsischen Schriften, die Zerlegung einheitlicher Anschauungen in unendlich viele Einzelheiten, die dann bei den entlegensten Völkerschaften auch nachgewiesen werden, die ängstliche Betonung auch der geringsten Abweichungen, die Gleichgültigkeit gegen die Tatsache, daß der Auferstehungsglaube noch in neutestamentlicher Zeit heiß umstritten ist (Apg. 24, 20), vor allem aber die Gleichgültigkeit gegen die Eigenart der Quellen, wie Henoch, Esra IV usw. Man müßte das gleiche Verfahren einmal auf die griechische und römische Religion übertragen, um seine Gefährlichkeit oder Unzulässigkeit zu verdeutlichen. Von den historischen Verhältnissen — ich verweise etwa auf die Schilderung Ed. Meyers — und von der literarischen Charakteristik der Einzelquelle wird die Untersuchung hier ausgehen müssen.

2) Dabei können wir natürlich Anschauungen der früh-syrischen Kirche nicht einfach als provinziell beiseite schieben, wie das Schmidt tut. Sie werden uns ja zum wichtigen Zeugnis für eine Umwelt, die schon auf das Judentum und die ersten hellenistischen Gemeinden gewirkt hat.

bleibt, wie Gunkel einst (Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments S. 32) mit Recht hervorhob, ob die Jenseitsvorstellungen des nachexilischen Judentums vom Iran beeinflußt sind oder nicht. Sie bilden in Wahrheit die Vorbedingung für die gewaltige religiöse Neuschöpfung Jesu. Man darf dabei gar nicht abstrakt von dem Glauben an die Unsterblichkeit reden; nicht in philosophischer oder überhaupt dogmatischer Form werden religiöse Grundanschauungen von einem Volke übernommen, sondern in konkreter, bildhafter Form und in der Verbindung mit bestimmten anderen Vorstellungen, die auf dem alten Boden organisch, auf dem neuen unorganisch mit ihnen zusammenhängen. Das Was tritt bei der Untersuchung gegenüber dem Wie zurück. Daß uns die neuen iranischen Urkunden den Unsterblichkeitsglauben in unlöslicher Verbindung mit einem Gottwesen „der Mensch" zeigen, das ist, gerade weil diese Verbindung im Judentum wiederkehrt, aber nicht organisch ist, für mich das Wichtige an ihnen. Ein ganz anderes Verhältnis von Gott und Mensch wird dabei vorausgesetzt[1]). Dieser „Mensch" ist im Persischen der Erneuerer der Welt, Träger der Gottesbotschaft und Gotteskraft, der Erlöser für das ganze Geschlecht, aber zugleich der Erlöste, der als erstes Lichtwesen in den Himmel zurückkehren darf, ein Gott und zugleich der ideelle Vertreter der Seelen, die große Seele[2]). Der religionsgeschichtlichen Forschung stellt sich damit die neue Aufgabe, das Verhältnis dieses allmählich entwickelten innerasiatischen Glaubens zu dem späten Judentum und dem frühen Christentum zu untersuchen. So allein kann man das Werden des Christentums historisch erklären. Eine Lösung dieser Aufgabe wird niemand von mir erwarten; nur einige Bemerkungen darf ich vielleicht beisteuern, um Mißverständnissen und Übertreibungen vorzubeugen. Es kann sich nicht um eine Entlehnung der jüdischen Messiasvorstellungen schlechthin handeln; Hoffnungen auf einen rettenden König und eine glückselige Zeit, deren Dauer man nicht begrenzen will, bilden sich unabhängig von-

1) Abraham oder Moses bleiben durchaus Menschen, wenn sie auch mit Gott reden, Zarathustra nicht. Die ganz verschiedene Auffassung des Gesandten oder Propheten, der ich in den Hellenistischen Mysterienreligionen nachgegangen bin, hängt mit der Ausbildung des Begriffes „der Mensch" zusammen.

2) Die modernen Begriffe Allseele oder Weltseele führen irre: für den griechischen Philosophen beziehen sie sich auf die Welt, für die orientalische Mystik zunächst auf die Gesamtheit der Gläubigen oder Seelen; die Welt hängt mit ihr nur indirekt zusammen, sie ist das σκότος, die Allseele μοῖρά τις τοῦ φωτός.

einander in den verschiedensten Völkern und beeinflussen sich im literarischen Verkehr in einzelnen Zügen, ohne daß diese Züge darum eigentlich religiöse Bedeutung zu haben brauchen. Allein um die eigenartige Ausgestaltung der Messiasvorstellung im Spätjudentum dürfte es sich dabei handeln, die einen mythologischen Hintergrund haben muß und über die nationalen Hoffnungen hinausgreift. Hier aber wird die Bezeichnung Messias gerade gemieden und treten unbestimmte oder geheimnisvolle Worte ein. Es scheint mir über den Stand unseres Wissens hinauszugehen, wenn Bousset noch im Kyrios Christos S. 10 den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου oder Barnasha (Menschensohn, Mensch) der Evangelien kurzweg dem „transzendenten Messias" gleichsetzt[1]). Die notwendige Folgerung ist für ihn dann, daß er die Selbstbezeichnung Jesu als Menschensohn in der synoptischen Tradition ganz oder überwiegend ihm selbst absprechen und der frühsten Gemeindedogmatik zuschreiben muß. Die einzelnen Stellen wie die Gesamtentwicklung werden mir dabei rätselhaft. Gewiß sind die beiden Bezeichnungen Messias und Menschensohn im Judentum schon bei Henoch und sehr früh im Christentum zusammengeflossen; aber weil sie verschiedenen Kreisen entstammen, können sie in der Färbung doch bei den Einzelpersönlichkeiten starke Unterschiede zeigen. Schon, wenn das vielleicht später zugefügte Schlußwort des Henochbuches (70) diesen selbst als den Menschensohn bezeichnet, denkt sein Verfasser schwerlich an den transzendenten Messias und Weltregenten, sondern nur an den treuen Boten, der Lohn findet, und das mandäische Bild des Enosh oder Gesandten läßt neben den Zukunftshoffnungen die Schilderung der Bedrängnis des von den Weltherrschern bedrückten Fremdlings, der alle Aufträge seines Vaters treu erfüllt und das Wort des Lebens bringt, stark hervortreten[2]). Wir müssen die Einzelstellen analysieren. Entscheidend

1) Ebenso H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, Forschungen z. Religion u. Literatur d. Alten u. Neuen Testaments Heft 6 (1905), der nach dem Vorwort hierin von Bousset (vgl. Religion des Judentums[1] 254) beeinflußt ist.

2) Selbst die Sehnsucht der in die Welt entsendeten Gottwesen nach Heimkehr (z. B. Hibils, oben S. 36) wird ihm zugeschrieben, vgl. jetzt die beiden Lieder der Oxforder Sammlung, Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 208 und 223 (vgl. auch 209). Daß „in dem ganzen mandäischen Schrifttum die Einzelseele mit dem ersten Manne zusammengeworfen wird" (so Lidzbarski 208 A. 1), erklärt sich doch eben nur, wenn dieser erste Mensch auch wirklich als Träger auch der Not und des Elends des Menschentums empfunden wird. Er ist nicht bloß die eschatologische Figur, sondern wirklich der erlöste Erlöser.

sind die zwei, welche beide Bezeichnungen sich entgegenstellen[1]). Die feste und bekannte Größe ist dabei offenbar ὁ Χριστός — sie ist als Bezeichnung des Herrn überhaupt nicht eingedrungen — unsicher υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Wohl verbinden sich damit eschatologische Vorstellungen, und auch von ihnen abgesehen, wird eine übermenschliche ἐξουσία vorausgesetzt, aber daneben tritt doch schon in der Evangelienquelle Q die Vorstellung des in Niedrigkeit als Fremdling über die Erde wallenden Trägers der Botschaft[2]). Erst das Personenbild kann, wenn es sich mit dem dunkelen, fremden Titel verbindet, ihm die Anschaulichkeit geben. Gewiß ist die Wahl dieses Titels bei Jesus nur eine Ausdrucksform für ein Selbstbewußtsein und Empfinden eines unlöslichen Zusammenhangs mit dem Vater, das ohne allen fremden Ursprung aus der innersten Tiefe der Persönlichkeit quillt, und selbst die Vorstellung, in die Gewalt der Feinde geraten, ja sterben zu müssen, aber auch dann der Wiedererweckung durch den Vater sicher zu sein, ist in den historischen Verhältnissen begründet, erwächst nicht aus der Barnasha-Vorstellung, aber stimmt doch wieder auch ganz zu ihr. So ist mir

1) Zunächst Matth. 16, 13—16. Auch wenn Mark. 8, 27—29 hier den ursprünglichen Wortlaut bewahrt τίνα με λέγουσιν (λέγετε) εἶναι, was mir nicht sicher ist, bleibt für den Verfasser des Matthäusevangeliums die schwere Frage zu erledigen, worin er den Unterschied zwischen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ, bezw. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, empfindet. Der gleiche Unterschied wird ja offenbar in dem Verhör vor dem Hohenpriester gemacht, über dessen Glaubwürdigkeit Bousset zu schnell aburteilt (vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 68). Klar ist dabei, daß man nicht etwa die eine Bezeichnung durch die andere ersetzen kann; ὁ Χριστός ist nur im Bekenntnis möglich, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου die übliche Selbstbezeichnung, an dieser Stelle aber ist für die Gemeinde so entscheidend, daß Jesus die Selbstbezeichnung mit dem messianischen Psalm 110 in Verbindung bringt, daß die Worte in die Stephanosrede der Apostelgeschichte und das Martyrium des Jacobus bei Hegesipp aufgenommen werden. Wieder muß, selbst wer die Echtheit leugnet, wenigstens den Zweck angeben.

2) Höchst eigenartig klingt noch durch die Evangelien von dem frühsten Bericht über den Täufer bis zu den polemischen oder dogmatisierenden Einlagen im Johannesevangelium die Unsicherheit in Auffassung und Bezeichnung eines solchen Trägers durch. Man nennt ihn nicht Prophet — das Wort ist zu klein, die Empfindung dafür, daß die altisraelitische Prophetie doch an der menschlichen Natur nichts ändert, ist offenbar noch lebendig —, aber aus der alten Prophetie und dem neuen iranischen Empfinden erwachsen neue Bezeichnungen, die Stimme des Rufenden, das πνεῦμα des Elias, der Kommende, und die Frage, was Johannes eigentlich ist, bleibt ebenso wie die Frage, was der Barnasha ist, nur dem persönlichen Glauben beantwortbar. Das ist schon früher beobachtet, wird aber jetzt erst durch den Ursprung der Vorstellung erklärlich.

durchaus verständlich, daß Barnasha wirklich die Selbstbezeichnung Jesu gewesen[1]) und aus dem Glauben an den Barnasha der an den Χριστός Jesus als an den zu Gott erhöhten Barnasha geworden ist; wie aus dem Christos-Glauben das Barnasha-Bekenntnis werden könnte, wäre mir unfaßlich, und die für das Urevangelium wichtige Erzählung vom Bekenntnis des Petrus (Mark. 8, 27; Matth. 16, 13) würde sinnlos und selbst als Erfindung unverständlich. Ich selbst möchte sogar weiter gehen. Ich kann mit Wellhausen den Glauben der Jünger an den Auferstandenen nur verstehen, wenn für sie schon der Lebende nicht der bloße Mensch, nein, etwas Höheres gewesen war. Der Barnasha-Glaube kann hier die psychologische Erklärung bieten. Er war noch kein Messias-Glaube, aber er mußte notwendig dazu werden; der jüdische Messias-Glaube färbt sich dabei freilich aus dieser früheren Vorstellung und dem Personenbild um, der Messias wird der Träger der Lehre und Botschaft, aber erst diese Formel der „Christos" gibt für die Folgezeit die im Kampf mit dem Judentum notwendige Losung. Mit seiner Grundbehauptung, daß die Menschensohnformel der Urgemeinde, die Kyriosformel der ersten hellenistischen Gemeinde eigen sei, hat Bousset zweifellos recht, nur eine gewisse Übertreibung darf man auf Grund der neuen religiösen Urkunden wohl abstreifen.

Doch zu Unrecht habe ich hier als erwiesen vorausgesetzt, was erst eingehende Analysen einzelner Literaturdenkmäler und zusammenfassende Darstellungen der Geschichte einzelner religiöser Vorstellungen und Bilder erweisen müssen. Beide Arten der Untersuchung stehen hier unter der besonderen Schwierigkeit, daß wir überall mit der Möglichkeit einer Einwirkung des Judentums und des Christentums auf die neuerschlossenen Urkunden der iranischen Religion rechnen müssen. Überall gilt es zunächst, einen festen Boden für die Untersuchung zu schaffen.

Die Rolle, die in der jüdischen Eschatologie „der Mensch", also Barnasha, der Menschensohn, spielt, läßt sich aus dem Judentum selbst nicht erklären. Die Annahme, daß dieser „Mensch" aus

1) Bousset raubt, indem er das bestreitet, seinen eigenen, feinen sprachlichen Beobachtungen die überzeugende Kraft. Viel schärfer noch als er wird man in der Tradition zwischen Anrede, Selbstbezeichnung, Bekenntnis und Einführung in der Erzählung scheiden müssen. Eine Verdunkelung des Tatbestandes ist eher nach der entgegengesetzten Seite, als Bousset denkt, erfolgt; Joh. 12, 32 muß Jesus sich in dem ursprünglichen Text als den Barnasha bezeichnet haben, sonst ist die Antwort des Volkes („Wer ist dieser Menschensohn?") unverständlich.

der jüdischen Eschatologie in die mandäische und manichäische Religion übergegangen sein sollte, würde, sobald man versuchte, sich die Entwicklung klar zu machen, auf unlösliche Schwierigkeiten stoßen. Unmöglich ist es, zu erklären, wie er hier derartig zur Zentralvorstellung werden und sich mit so vielen uriranischen Vorstellungen und Mythen verbinden konnte. Dazu kommt, daß uns für die persische Religion der Gott Mensch altbezeugt und die allmähliche Ausbildung dieser Gottesvorstellung durch die hellenistisch-chaldäische Theologie, die der Apologet Aristides [1]) zitiert, gesichert und chronologisch festgelegt ist. Rückt man diese orientalische Religion an die Spitze der Entwicklung, so wird alles leicht verständlich. Die erste Entlehnung in dem Daniel-Buch (7, 13) gibt noch keinerlei dogmatische Form; es handelt sich nur um ein apokalyptisches Bild aus der Schilderung des Weltendes [2]). Solche Übertragungen von Einzelbildern sind in der apokalyptischen Literatur häufig. Wie dieses Bild dann derartig weiter wirken kann, wie dies das vierte Esrabuch, im Augenblick wohl für deutsche Leser das erschütterndste Denkmal dieser Literatur, das äthiopische Henochbuch und mehr als sie später die Selbstbezeichnung Jesu zeigt, mußte bisher ganz unverständlich bleiben. Sind doch schon in den beiden genannten Schriftwerken bestimmte und wichtige dogmatische Vorstellungen mit dem Bilde verbunden, die der gleichen Religion angehören. Nimmt man an, daß sie inzwischen immer stärker auf das Judentum und seine nächste Umgebung weiter gewirkt hat, so

---

1) Kap. 4ff. (vgl. Geffckens Kommentar S. 57, Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 224). Aristides kennt die Schrift offenbar nur durch eine Mittelquelle; sie selbst kann kaum nach dem ersten Jahrhundert n. Chr. entstanden sein.

2) In Theodotions getreuerer Übersetzung ἐθεώρουν ἐν ὁράματι τῆς νυκτός, καὶ ἰδοὺ μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἐρχόμενος, καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν καὶ προσήχθη αὐτῷ. καὶ αὐτῷ ἐδόθη ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία, καὶ πάντες οἱ λαοί, φυλαὶ καὶ γλῶσσαι δουλεύουσιν αὐτῷ· ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος, ἥτις οὐ παρελεύσεται, καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ οὐ διαφθαρήσεται. Gewiß entspricht die Schilderung der Auffahrt dem mandäischen Bilde, aber die religiöse Vorstellung ist nicht mitübernommen; um das „Israel" der späteren Prophetie handelt es sich, und die Menschengestalt wird nur zum Kontrast gegenüber den phantastischen Tiergestalten benutzt. Man muß hiermit vergleichen, wie die Totenerweckung bei Daniel 12, 2 als Einzelzug der messianischen Zeit erwähnt wird und wie sie dann ganz iranisch im Henochbuch 22, 1—4 und 25, 4 allgemein geschildert wird (vgl. E. Tausch, Jahrbücher f. protestant. Theol. XVIII S. 1ff.; Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments 1903 S. 32; die Gleichzeitigkeit beider Vorstellungen entscheidet).

ist das verständlich[1]). Nun vergleiche man IV Esra 13[2]): „Nach den sieben Tagen geschah es, da träumte ich des Nachts einen Traum: siehe da stieg ein gewaltiger Sturm vom Meere auf und erregte alle seine Wogen. Ich schaute: siehe da führte jener Sturm aus dem Herzen des Meeres etwas wie einen Menschen (similitudinem hominis, εἰκόνα ἀνθρώπου) hervor. Ich schaute: siehe dieser Mensch flog mit den Wolken des Himmels. Und wohin er sein Antlitz wandte und hinblickte, da erbebte alles, was er anschaute[3]); und wohin die Stimme seines Mundes erging, da zerschmolzen alle[4]), die seine Stimme vernahmen, wie Wachs zerfließt, wenn es Feuer verspürt." Es strömt gegen ihn ein unzählbares Heer von Menschen zusammen, aber aus seinem Munde geht ein Feuerstrom, von seinen Lippen ein flammender Hauch und von seiner Zunge ein Funkensturm; Sturm, Hauch und Strom vermischen sich und vernichten die Angreifer. Jener Mensch aber ruft zu sich ein friedliches Heer. — Die Deutung kündet dann, jener Mensch sei derjenige, den der Höchste lange Zeit sich aufgespart habe[5]) und durch den er die Schöpfung erlösen wolle, sein Sohn. Streit werde unter die Erdenbewohner fallen, Stadt gegen Stadt, Reich gegen Reich sich erheben. Nach dem Gericht aber werde er die zehn Stämme Israels, die durch den Euphrat in das Land Arzaret gezogen seien, zu sich rufen.

Die einzelnen Züge dieser Schilderung kehren in dem judaisierten Mythos der Cyriacus-Akten und kehren auch im linken Genza wieder. So heißt es dort bei Shitils Aufstieg, Winde hätten ihn hingeholt, Stürme ihn emporgetragen und in die große Lichtwolke gestellt, und der oben S. 49. 50 mitgeteilte Spruch (l. III 30) läßt den Mana im Meere (der Materie) harren, bis ihm Flügel gewachsen sind und

---

1) Es ist der gleiche Hergang wie bei der Entlehnung des Bildes der Weisheit in den Proverbia (vgl. die Beigabe über den Aion). Auch dort erklärt sich die Wirkung des einmal übernommenen Bildes daraus, daß die gleichen Einflüsse fortdauern und immer stärker werden. Solche für die Erklärung des Synkretismus typische Fälle verdienen besondere Beachtung.

2) Ich benutze die Übersetzung von Gunkel bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments II 395.

3) Vgl. Mandäische Liturgien S. 184 Lidzbarski: „Die Erde liegt da und bebet."

4) Richtiger wäre das Neutrum „alles zerschmolz"; die Menschen werden erst später erwähnt. Der Zug ist iranisch.

5) Auch der Mana weilt ja in der Schatzkammer, bei den verborgenen Erziehern.

er aus dem Meere zum Himmel emporfliegt[1]). Daß mit dem Aufstieg dieses Gottwesens sich der Untergang der alten Welt verbindet, und daß diesem Untergang furchtbare Kämpfe vorausgehen, wird in den manichäischen Texten oft vorausgesagt und in den mandäischen oft geschildert (vgl. z. B. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 29)[2]). Man könnte vielleicht noch zweifelnd einwenden, diese Vorstellungen könnten sich doch auch im Judentum entwickelt haben und in den Iran übertragen sein. Allein dagegen spricht für mich zwingend der Einzelzug, daß die (große) Seele in dem iranischen Unsterblichkeitsglauben von Anfang an als εἰκὼν τοῦ ἀνθρώπου erscheint (man denke neben den mandäischen und manichäischen Stellen an den Yasht 22). Auf der Vorstellung der Seele als eines inneren und göttlichen Menschen, ja geradezu eines bestimmten göttlichen Wesens, beruht hier die ganze Unsterblichkeitshoffnung[3]). Gerade dieser Zug fehlt, soweit ich sehen kann, zunächst dem jüdischen Unsterblichkeitsglauben, ebenso die zweite Grundvorstellung, daß die Substanz dieses inneren Menschen Feuer, bzw. Licht, ist. Nicht aus Daniel oder aus jüdischem Anschauungskreise ist der wunderliche Ausdruck ὡς εἰκόνα ἀνθρώπου zu verstehen, den wir für das Esrabuch voraussetzen müssen. Ebensowenig, daß aus seinem Munde ein Feuerstrom, flammender Hauch und Funkensturm hervorgehen. Das ist die Beschreibung des göttlichen Boten Manda d'Haije, der ja ganz Stimme ist, und zählt zugleich die drei „Kräfte" oder Elemente des als Kleid und Abbild bezeichneten Seelenteils der Manichäer auf[4]). Man müßte ihre gesamte Seelenlehre, ja im Grunde alle iranischen Vorstellungen vom Gotte Mensch und dem Lichtreich aus dem Judentum herleiten, um

---

1) Der jüdische Autor gibt dem Meere eine andere Deutung und läßt den Messias dort aufbewahrt werden; es ist also das Schatzhaus der Seelen.

2) Daß die Hügel hinschmelzen, wird dabei mehrfach erwähnt. Es ist ein typischer Zug der persischen Eschatologie (Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 244).

3) Ebenso die Kosmogonie. Die unlösliche Verbindung von Kosmologie und Soteriologie gibt der iranischen Lehre das Gepräge des Ursprünglichen. Wenn nur ein Teil von ihr ganz spät im Judentum erscheint, so ist die Sachlage bei dem historischen engen Verhältnis beider Völker von Anfang an klar. Alt ist die Vorstellung da, wo sie organisch mit anderen zusammenhängt.

4) Man kann für das Bild auf mancherlei Vergleiche verweisen. In den stark von iranischen Vorstellungen beeinflußten Apophthegmata patrum steigt z. B. das Gebet des Mönches als feuriger Strom (oder Kette) oder als Reihe von Funken zum Himmel auf (Historia monachorum und Historia Lausiaca S. 59. 56, 6).

für diese Schilderung jüdischen Ursprung glaublich zu machen. Ist sie aber iranischer Herkunft, so folgt ohne weiteres, daß das Bild des Esrabuches zwar an Daniel schließt, aber nicht aus ihm stammt. Es bietet in voller Ausführung die Anschauung, aus der das Danielbuch nur einen Zug beiläufig übernommen hat.

Weiter führt dann das Henochbuch in der Vorstellung des göttlichen Gesandten, der auserwählt und verborgen wurde, bevor die Welt geschaffen ward (48, 6). Er ist der Messias, der Weltrichter, der alle Sünder und Ungerechten mit der Rede seines Mundes tötet, die Könige von ihren Thronen stößt und die Dämonen vernichtet. Auf dem Thron der Herrlichkeit herrscht er über die Welt, denn das Haupt der Tage hat ihm das Regiment übergeben, und alle Geheimnisse der Weisheit entströmen seinem Munde. Ewig wird seine Herrschaft währen. Wenn es heißt, daß sein Name vor dem Herrn der Geister genannt wurde, bevor die Sonne und die Zeichen geschaffen, bevor die Sterne des Himmels gemacht wurden, so gibt z. B. Johannesbuch cap. 13 das Gegenbild. Wenn es heißt, daß alle, die auf Erden wohnen, ihn preisen werden (48, 5), so darf ich auf die persische Apokalypse des Turfan-Fragmentes M. 473a (abgedruckt Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 50. 51) verweisen, wo er „das uranfängliche Mannesgeschöpf" genannt wird. Alle Einzelzüge des Henochbuches, ja selbst die Bezeichnungen „der Gerechte, der Auserwählte, der Auserwählte der Gerechtigkeit und Treue" kehren in der mandäischen Literatur wieder[1]); die Vorstellung von dem Fortleben der Seele (22, 1—4, 25, 4) ist ganz mandäisch. Die Schilderung der aufrührerischen Engel erinnerte Bousset an die Joshamin-Berichte des Johannesbuches (cap. 3—10); die Begegnung des „Menschen" mit den gefangenen Göttern habe ich schon oben (S. 114) erwähnt, die Offenbarungen über den Lauf der Gestirne finden sich ähnlich in einem Turfan-Fragment, welches über den Urmenschen handelt[2]), eine Fülle kleiner Einzelzüge haben in der mandäischen und manichäischen Literatur ihre Gegenbilder. Unmöglich scheint mir, sie hier aus dem Judentum herzuleiten, leicht und unanstößig die Annahme, daß sie aus iranischem Glauben, der sich an der Peripherie des Judentums schon durchgesetzt hat, in die eschatologische Literatur des späten Judentums herübergedrungen sind.

1) Jenes Urwesen ist bald der Auserwählte, Reine, bald der Mann von erprobter Gerechtigkeit (vgl. die Liturgien).

2) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 90, 2.

Ganz für sich, scheinbar fast schon dem Judentum entnommen, und doch von ihm gar nicht zu trennen, steht dann der letzte große Prophet, der Täufer. Der Prophetenzorn gegen die veräußerlichte Frömmigkeit und die Herzenshärte der religiösen Leiter seines Volkes hat ihn dessen Gegnern genähert. Er fühlt, der „Mensch" oder Menschensohn[1]) muß jetzt erscheinen, aber nicht als der Erlöser Israels oder der Richter in früherem Sinn, sondern weit mehr als der Rächer und Verderber aller Feinde (auch Israels), der Bringer des Weltbrandes. Nur eine neue Gemeinde der Reinen und Gläubigen kann ihm entgehen. Die Taufe des Johannes hat mit der älteren rituellen Leviten-Reinigung nichts, mit der späteren Proselytentaufe wenig zu tun; sie gibt das heilige Siegel, das vor dem allgemeinen Untergang bewahrt; so nimmt sie nicht ins Judentum auf, sondern sondert von ihm ab alle, die an den nahenden Menschensohn und die Erneuerung der Welt glauben. Seine Taufe ist, wie die Predigt in der Evangelienquelle Q zeigt, wirklich schon ein Sakrament, die Gründung einer neuen Gemeinschaft. Nur daraus, daß man dies meist verkannt hat, entstehen die Schwierigkeiten[2]). Es hat entscheidende Bedeutung, daß Jesus dieser Gemeinschaft zunächst einmal angehört hat. Über ihr Fortleben haben wir drei Zeugnisse, von denen ich zwei früher besprochen habe und daher hier nur kurz berühre.

Das frühste bietet die Evangelienquelle Q selbst in der polemisch erfundenen Erzählung von der Sendung der Johannesjünger an Jesus; sie zeigt, daß bei ihnen die Verehrung des Gründers sich mit der Benutzung der prophetischen Schriften verband (S. 111, 1), und daß man Jesus als den Menschensohn nicht anerkennen wollte, aber auch keinen anderen anerkannte. Beträchtlich später fällt die Polemik in der Einleitung des Johannesevangeliums (v. 8): οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, vgl. v. 20: καὶ ὡμολόγησεν καὶ οὐκ ἠρνήσατο καὶ ὡμολόγησεν ὅτι οὐκ εἰμὶ ἐγὼ ὁ Χριστός. Mit Recht

1) Daß Johannes diesen Begriff wirklich aufnahm, habe ich in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe aus dem von Wellhausen in der Evangelienquelle Q entdeckten „nichtchristlichen Zeugnis" und der von mir nachgewiesenen altmandäischen Apokalypse zu erweisen versucht und setze es hier voraus.

2) Ganz befangen von seinem früheren, philologisch unhaltbaren Urteil über das Alter der mandäischen Johannestradition und willkürlich in der Beurteilung der christlichen (besonders Apostelgesch. 19) scheint mir die Behandlung der Johannes-Taufe und Johannes-Gemeinde bei W. Brandt, Die jüdischen Baptismen, Zeitschr. f. alttestamentl. Wissenschaft Beiheft 18 (1910) S. 70 ff.

fand Ed. Schwartz nicht nur die ungeheure Betonung des negativen Zeugnisses, das vor den zwei positiven für den Anspruch Jesu auf den Messias-Titel ganz überflüssig war, befremdlich, sondern auch jenes καὶ οὐκ ἠρνήσατο vor dem negativen ὅτι οὐκ εἰμί. Liegt dem eine positive Aussage in einem älteren Bericht zugrunde, der hier umgebogen wird? Die mandäische Tradition zeigt uns, wie ich a. a. O. ausgeführt habe, daß Johannes tatsächlich eine Zeit lang als „der Mensch", als der ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ gegolten hat, und zwar in unendlich höherem Sinn, als der Verfasser des Johannesevangeliums diesen Worten beimessen will[1]).

Entgangen war mir, wie ich jetzt aus Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer S. 14 lerne, daß dies tatsächlich durch die klementinischen Recognitionen (I 60: „et ecce unus ex discipulis Ioannis adfirmabat Christum Ioannem fuisse et non Iesum; in tantum inquit, ut et ipse Iesus omnibus hominibus et prophetis maiorem esse pronuntiaverit Ioannem", vgl. Ephraem Ev. exp. ed. Moesinger 288) bezeugt wird[2]). Ich gebe Dibelius recht, daß die Fortsetzung Matth. 11, 11, Luk. 7, 28 ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων ἐστὶν αὐτοῦ von einem Christen zugefügt ist, um ein von den Johannesjüngern angeführtes Wort Jesu unschädlich zu machen. Das hängt mit der Erfindung des ganzen Abschnittes zusammen, die Dibelius noch nicht durchschauen konnte, da er die Polemik der Johannesjünger und die Verwendung des Jesaias-Spruches in mandäischer Erweiterung noch nicht kannte[3]).

Das dritte Zeugnis habe ich früher beiseite gelassen, um nicht

1) Der Entwertung des Enosh-Begriffes steht bei den Evangelisten die doppelte Festlegung des Messias-Begriffes ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ gegenüber. Auch hier ist die Polemik noch mitbestimmend. Sie wendet sich gegen eine Gemeinschaft, die in Johannes selbst schon „den Gesandten" sah, ohne doch diese Worte auf ihn übertragen zu können. Charakteristisch ist auch die Angabe, daß die ersten Jünger Jesu von Johannes auf ihn gewiesen sind.

2) Notwendig macht er bei dieser Steigerung auch den von dem „Menschen" erwarteten Abstieg in den Hades durch und befreit dort die Gefangenen. Die Vorstellung, daß Christen dies aus seiner Stellung als πρόδρομος hätten folgern können, ist mehr als seltsam. Was sollte dann Jesus im Hades tun? Gerade weil sich hier eine Rivalität zwischen Jesus und Johannes zeigt, gehört die Erfindung den Johannesjüngern an. Sie war notwendig, wenn Johannes als der iranische Erlöser gefaßt wurde, und das ist tatsächlich geschehen.

3) Warum ich seine Deutung von Matth. 11, 18. 19 = Luk. 7, 33—35 nicht annehmen kann, brauche ich hier nicht auszuführen. Bezeichnend für die Quelle ist das Erscheinen der Σοφία.

tiefer, als es damals nötig schien, in eine verwickelte Streitfrage hineingezogen zu werden, die durch die letzte mir bekannte Darstellung (A. v. Romberg, Studien zur Theorie und Praxis der Taufe in der christlichen Kirche der ersten zwei Jahrhunderte, Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche XVIII 1913) noch unklarer geworden ist, weil der Verfasser, statt zunächst den Text zu interpretieren, von vornherein festlegen will, was darin stehen müsse. Es handelt sich um die beiden mit Absicht nebeneinander gestellten Berichte von Apollos und von den zwölf „Jüngern" in Ephesos (Apg. 18, 24—19, 7). Selbst wer sie als unverständlich oder unhistorisch bezeichnen will, muß doch darlegen, was der Verfasser der Apostelgeschichte mit ihnen bezweckte. Er gedenkt der Johannestaufe oft als des Anfangs der Wirksamkeit Jesu; die christliche Taufe stellt er ihr gegenüber als die Taufe mit dem Geist und läßt daher bei dieser den Geist auf die Neubekehrten niederfallen und die bekannten Wirkungen erzeugen. An zwei Stellen macht er (oder seine Quelle) daher aus dem Spruch des Täufers ein Herrenwort (1, 5; 11, 16) Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ[1]). Die Mitwirkung des Geistes unterscheidet die Taufe in dem Namen Jesu von der Johannestaufe. Dem entspricht der zweite Bericht (19, 1 ff.). Paulus findet in Ephesos eine kleine Gemeinde von μαθηταί, er fragt εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες, und empfängt die Antwort ἀλλ' οὐδὲ εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. Den Einwurf, daß so ein Jude gar nicht reden könne, halte ich für falsch; aber wir wissen auch nicht einmal, ob es sich um Juden handelt; außerdem böte die Variante εἰ πνεῦμα ἅγιον λαμβάνουσί τινες immerhin eine Ausflucht. Paulus fragt weiter εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε, und hört εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. Auch hiergegen sind Einwendungen erhoben, wie ich denke, mit Unrecht. Ein Name ist bei der Johannestaufe nicht genannt worden, seine Taufe selbst ist das Symbol, auf das seine Jünger weiter taufen[2]); ein Dativ wäre hier

1) In der alten Johannesbotschaft war ursprünglich nur βαπτίσει ἐν πυρί gesagt (er wird in das Feuer des Gerichts, den feurigen Strom stoßen; so Wellhausen). Schon Markus macht in vollständiger Umdeutung daraus ἐν πνεύματι ἁγίῳ (hiervon ist dann wohl Quelle Q selbst beeinflußt). Johannes nimmt es auf (1, 33) οὗτός ἐστιν ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Der Begriff ist für den Christos schon fest. Das Bedürfnis einer autoritativen Scheidung beider Taufen äußert sich früh und steigert sich immer mehr. So muß die Johannesbotschaft zum Herrenwort werden.

2) Sie vereinigen mit ihr, tauchen in sie ein (die Form ist bedingt durch die Frage εἰς τί).

unmöglich. Paulus antwortet, dies sei eine Bußtaufe (Vorbereitung) gewesen, ihr Zweck der Glaube an den kommenden Messias; der sei in Jesus erschienen. Auf diese Kunde lassen sich „die Jünger" auf den Namen Jesu taufen und erleben sofort das Herabkommen des Geistes und seine bekannten Wirkungen. Die Tendenz ist klar, freilich nur, wenn es sich wirklich nur um Johannesjünger handelt; handelt es sich um Christen oder „Halbchristen", ist die Erzählung sinnlos und zwecklos. Man wendet ein, von einer Verbreitung der täuferischen Bewegung über Palästina sei sonst nichts bekannt. Aber wo könnten wir Angaben darüber erwarten? Selbst vom Christentum wissen wir nicht, wie es nach Rom kam. Wir wissen, daß die Anhänger des Täufers in Palästina verfolgt wurden und flohen: warum sollen einzelne nicht bis nach Kleinasien gekommen sein, warum dort nicht neue Jünger gefunden haben? Die Botschaft des Johannes erging ja von Anfang an nicht nur an Juden. Für diese Jünger ist die Botschaft von Jesus, die sie jetzt zuerst hören, die Erfüllung der Verheißung.

Dagegen spricht nur die leider selbst von Blaß angenommene Behauptung, da die Apostelgeschichte das Wort μαθητής sonst nur von Christen gebrauche, müsse es sich auch hier um Christen handeln[1]); konsequente Erklärer setzen hinzu: also sei die Erzählung unverständlich. Man könnte zunächst einwenden, daß der Verfasser das Wort μαθητής natürlich nicht für Hellenen oder Juden, sondern nur für Mitglieder der beiden Gemeinschaften gebrauchen konnte, deren Gründer nach heidnischem wie christlichem Bericht μαθηταί um sich gesammelt hatten, und daß er das Wort begreiflicherweise nur hier für Johannesjünger verwendet, weil er nur hier über solche zu sprechen Anlaß fand. Allein die an sich klare Sache verlangt nähere Ausführung, weil sie historische Folgerungen gestattet. Gewiß ist der Wortgebrauch der Apostelgeschichte, zumal wenn man die Evangelien vergleicht[2]), höchst eigenartig, und Preuschen wird dem nicht

1) Natürlich müssen sie dann auch getauft sein, und zwar nicht nur mit der Johannestaufe. Der circulus vitiosus beginnt wieder.

2) In ihnen verbindet sich, wenn es sich nicht rein um den Begriff des Lernenden handelt, μαθητής in der Regel in der ganzen Tradition oder einem Teil mit dem Genetiv, selbst in Fällen, wo er nach gemeingriechischem Empfinden ganz überflüssig war. Stärkere Abweichungen finden sich nur in dem unechten Schluß des Johannesevangeliums; pointiert ist der Gebrauch ebenda 9, 28; dem späteren nähert er sich Luk. 19, 37. Der technische Gebrauch bildet sich allmählich aus. — Die innerchristliche Bezeichnung ist in der Apostelgeschichte ἀδελφοί (daher auch immer in der Anrede).

gerecht, wenn er im Handwörterbuch nur von einem absoluten Gebrauch an einzelnen Stellen redet. Ein einziges Mal wird pathetisch μαθηταὶ τοῦ κυρίου (9, 1), einmal in einer Anlehnung an den ursprünglichen Gebrauch von einem μαθητὴς ἀρχαῖος geredet; sonst ist das Wort immer Sektenname — etwa wie θεραπευταί bei Philo —, bezeichnet sogar mit Vorliebe die neuen Mitglieder oder den weiteren Kreis im Gegensatz zu den Zwölfen, ja muß nach 11, 26 bei den Andersgläubigen üblich gewesen sein: erst in Antiochien kommt der Gebrauch von Χριστιανοί für μαθηταί auf. Wir lernen ergänzend aus 19, 1 ff., daß für beide Täufergemeinschaften diese Bezeichnung üblich war[1]). Daß Paulus, wenn er von einer Täufergemeinschaft dieses Namens hörte, sie aufsuchte, ist selbstverständlich. Wußte er etwas von den Johannesjüngern und ihren Anschauungen — und das ist durchaus glaublich, denn in die Gegenden, in welche sie geflüchtet zu sein scheinen, hat er selbst sich wohl nach der Bekehrung zurückgezogen (Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 256) — so ist die Erzählung einleuchtend und sein Verfahren geschickt. Er stellt fest, mit welcher der beiden Gemeinden er es zu tun hat, und nennt den Hauptunterschied. Aus der Frage entwickelt sich ungezwungen die Botschaft; er weiß, daß auch sie „gläubig" geworden sind, aber an einen kommenden Messias; den kann er ihnen nun als erschienen verkündigen. Wer das als getreuen Bericht des wirklichen Hergangs fassen will, kann kaum widerlegt werden. Jedenfalls dürfen auch Kritiker sagen: der Verfasser der Apostelgeschichte bietet hier in kürzester Form eine seiner eigenen Grundanschauung entsprechende Norm für das Verhalten gegenüber den Johannesjüngern und ein Vorbild für die Missionspredigt an sie. Es ist nach der mandäischen Überlieferung tatsächlich befolgt worden.

1) Das ist an sich begreiflich. Auch Jesus ist, wie ich (Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 65) erwiesen habe, als Johannesjünger verurteilt worden. Aber selbst wenn der Unterschied zwischen beiden schon empfunden wäre, dürften wir an der gleichen Bezeichnung keinen Anstoß nehmen. Die Lehren der Mandäer und der christlichen Sekte der Γνωστικοί sind verschieden, der Name identisch. Mit den Nasoräern der mandäischen Tradition müssen die Nazerini des Plinius (Nat. hist. V 81, vgl. Dussaud, Bibliothèque de l'École des Hautes Études 129, Histoire et religion des Nosairis) im Namen übereinstimmen, im Glauben sind sie verschieden. Bezeichnungen wie die Reinen, die Gerechten, die Beter, die Armen haften nicht an der Lehre. Der Begriff des Schülers (Jüngers) ist noch in der mandäischen Tradition fest (für die manichäische vgl. Andreas in den Nachrichten d. Ges. d. Wissensch. 1918 S. 504). Beide Täufergemeinden mußten ihrer ganzen Geschichte nach sich so bezeichnen und wurden so auch von anderen bezeichnet (vgl. Johannesev. 9, 28).

Vorausgeht die Erzählung von dem alexandrinischen Juden Apollos, der, nachdem er nur die Johannestaufe empfangen hat, auf Grund dessen, was er von Jesus gehört hat, in heftiger Fehde mit den Juden diesen als den Messias erweist. Wenn er dabei ζέων τῷ πνεύματι genannt wird, so könnten wir nach Parallelstellen ebensowohl den Besitz des Geistes (ohne vorhergehende Taufe) als eine Schilderung des Temperaments herausdeuten. Aber erstere Deutung würde der Grundanschauung des Verfassers ebenso wie der folgenden Schilderung widersprechen. Aquila und Priscilla vertiefen ja erst dem Apollos das Verständnis. Der Verfasser hebt das schwer hervor, von einer späteren Taufe berichtet er nichts. Wir sollen sie auch nicht voraussetzen, sonst würden die Worte ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου zwecklos. Die Gemeinde von Ephesos gibt dennoch dem Apollos, der, wie es scheint, missionieren will, Empfehlungen an die korinthische. Er fördert auch diese (mehrt die Zahl ihrer Mitglieder) durch den geschickten Kampf gegen die Juden, der für den früheren Johannesjünger doppelt begreiflich ist; das ist die „Gabe", die ihm verliehen ist. Man könnte wohl denken, daß die Sonderstellung seiner späteren Schüler zu Korinth mit seiner eigenartigen Stellung mehr als Kampfgenosse denn als Mitglied der paulinischen Gemeinde zusammenhängt, doch betone ich mehr, wie zurückhaltend der Bericht ist, sehr viel zurückhaltender als das weitherzige und zugleich politische Wort des Apostels: ἐγὼ ἐφύτευσα, Ἀπολλῶς ἐπότισεν.

Gewiß liegt für uns etwas Seltsames in dem Auftreten und in der Empfehlung eines Verkünders Jesu, der nach der Taufe kein Verlangen gespürt und damit apostelgleiche Stellung für sich in Anspruch genommen hat[1]), und seltsam ist, daß der Schriftsteller, der eben (18, 27) μαθηταί in stilistisch begründetem Wechsel mit ἀδελφοί von der christlichen Gemeinde gebraucht hat, das Wort gleich danach (19, 2) für Johannesjünger verwendet. Wohl zeigt die Fortsetzung, wen er damit meint, und gibt der Bericht von Apollos die Vorbereitung, aber dennoch gestattet, ja fordert dieser Gebrauch Rückschlüsse auf die Stimmung des Schriftstellers. Beide Gemeinschaften stehen sich offenbar noch nahe; die Schriften der einen sollen auch in der anderen gelesen werden und werben[2]).

1) Wüßten wir etwas von den falschen Aposteln, gegen die Paulus gelegentlich eifert, würde dieses Bedenken freilich wohl fortfallen. Bis in die Evangelientradition (Mark. 9, 40) dringt ja die Entscheidung: „Wer nicht wider uns ist, der ist für uns."

2) Dasselbe Verhältnis zeigen die beiden anderen kurz besprochenen Stellen.

Die Stimmung ist auf seiten der Christen durchaus freundlich; sie bringen den Johannesjüngern ja nur die Erfüllung ihrer Hoffnung. Mit denen, die sich hiervon überzeugen lassen, ist Waffenbrüderschaft möglich, selbst wenn ein Einzelner die neue Taufe nicht auf sich nimmt. Aber im allgemeinen hält die neue Gemeinde an der eigenen Ordnung fest: nur die Taufe auf den Namen Jesu macht des Geistes teilhaftig, dessen Trägerin die Gemeinde sein will. Stromberg sollte dabei nicht geringschätzig von einer liturgischen Frage reden; auf ihr beruht in Wahrheit die Existenz der Kirche.

Die mandäische Tradition bestätigt in wesentlichen Punkten, die zu Unrecht angezweifelt waren, die neutestamentliche und läßt uns in Andeutungen noch erkennen, daß viele damals tatsächlich übergetreten sind. Bei denen, die es nicht taten, entwickelte sich notwendig gegen den siegreichen Rivalen der glühende Haß, den uns die alte mandäische Apokalypse zeigt. Hierauf bin ich in der Abhandlung über das mandäische Buch des Herrn der Größe näher eingegangen und kann nur hinzufügen, daß, wer es wieder versucht, die Johannesverehrung oder gar die Heiligkeit des Jordan bei den Mandäern aus dem Christentum herzuleiten, in ihrer Literatur eine nachträgliche enge Annäherung an dieses nachweisen müßte[1]). Ich finde sie nirgends und könnte sie weder historisch erklären noch psychologisch begreifen.

Wieder trennt eine weite Kluft die Vorstellung, die sich nach der Evangelienquelle Q und den mit ihr übereinstimmenden Andeutungen der alten mandäischen Apokalypse der Täufer von Enosh, dem göttlichen Gesandten gemacht hat, von dem Selbstbewußtsein Jesu, er sei dieser Enosh oder Barnasha, ein Selbstbewußtsein, ohne das weder Jesu späteres Auftreten noch das Aufkommen des Titels verständlich wird[2]). Die Vorstellung ist bei ihm unendlich viel bestimmter und konkreter geworden und haftet, selbst wenn wir die Evangelienquelle Q allein zugrunde legen, viel mehr an dem von

1) Es würde sich also um den Nachweis von Schriften oder Schriftresten handeln, die eine Anerkennung des Christus enthielten und zu der alten um 70 n. Chr. verfaßten Apokalyse der Mandäer in Gegensatz standen. Ist das unmöglich, so müßte man nachweisen, daß die christliche Literatur, und zwar die Literatur der späteren Zeit, den Eindruck erwecken konnte, Johannes sei der große Gegner Christi gewesen.

2) Ich betone das, hierin in Übereinstimmung mit Wernle und Althaus, gegen Bousset, der in seinem Kyrios Christos das neue religionsgeschichtliche Material noch nicht kennen konnte. Seine grundlegenden Beobachtungen bleiben davon unberührt.

Gott befohlenen Erdenwallen, das freilich die Aussicht eines Lohnes im Jenseits in sich schließt, vor allem aber an der lebendigen Empfindung eines ganz einzigartigen und unlöslichen Zusammenhanges mit Gott[1]). Neben und über das Bild des bald zum Gericht wiederkehrenden Gesandten tritt das eines Erlösers, der durch sein Leben und seine Lehre schon im Diesseits zu Gott als dem liebenden Vater zurückführt, und wenn der Barnasha auch noch gesandt ist, die verirrten Teile Israels zu sammeln, so ist doch die Heilshoffnung vollständig individualisiert. Für den Perser war für die Einzelseele die Gesamtheit der Seelen, der in die Materie versenkte Teil der Gottheit, eingetreten. Für den Juden, dem lange der naive Glaube an die unbegrenzte Fortdauer des Volkes den wirklichen Glauben an eine eigene Unsterblichkeit ersetzt hatte[2]), verband sich selbst der Auferstehungsgedanke zunächst mit der Erlösung des Volkes. Erst bei Jesus scheint die Einzelseele, der Gott nachgeht, und die er an sich ziehen will, ganz in den Mittelpunkt getreten und damit der religiöse Nationalismus innerlich schon überwunden. Die dogmatische Begründung des Persers, die dem Juden unmöglich wäre, fehlt völlig. Freie Liebe bestimmt Gott dazu, und nur Liebe verlangt er für sich. So hat sich das Bild Jesu unter dem unmittelbaren Eindruck seiner Persönlichkeit in der ersten Gemeinde gestaltet und bringt trotz der Übernahme der Vorstellung etwas durchaus Neues. Das Entscheidende ist die Art der Frömmigkeit.

Aber noch eine letzte Umgestaltung macht jene an das Judentum zunächst von außen herangetragene Vorstellung durch, die in diesem Zusammenhang wenigstens einigermaßen verständlich wird. Die Überzeugung, daß die Auferstehung und der Aufstieg dieses einen „Menschen“[3]) ins Lichtreich das Ende des jetzigen Aion und

---

1) Gewiß läßt sich beides in der iranischen Vorstellung wiederfinden (dem Gesandten wird ja „Rede und Erhörung“ verliehen), aber beides wurzelt derartig in dem Innersten der religiösen Persönlichkeit, daß man von Entlehnung kaum reden darf. Die Verkündigung des nahenden Gerichtes hat Jesus tatsächlich vom Täufer übernommen, aber sie macht nicht das Wesentliche seiner Botschaft aus, ja man kann wohl wirklich empfinden, daß die eigene und die übernommene Lehre nicht restlos ineinander aufgehen.

2) Stade, Biblische Theologie des Alten Testaments I 212.

3) Die Anthropos-Vorstellung setzt Paulus voraus; den aramäisch-griechischen Titel υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου meidet er. Das hängt nicht nur damit zusammen, daß er griechisch, nicht aramäisch denkt, und daß die Verkündigung an Griechen einen anderen Titel verlangt. Schon vorher hat die heidenchristliche Gemeinde das Petrus-Bekenntnis aufgenommen, das, dem Judentum entsprungen, doch allein

den Weltuntergang, mit ihm aber auch die ersehnte Befreiung der Seelen mit sich bringt, erklärt uns die Bedeutung, die für Paulus das Erlebnis von Damaskus gewann und gewinnen mußte. Hat Jesus, den er als falschen Messias verfolgt hat, den Tod überwunden, so ist er der zweite (letzte) Adam und der κύριος. Das kosmologische Element des iranischen Glaubens tritt machtvoll hervor. Er schließt sich nicht mehr an eine zukünftige, sondern an eine Persönlichkeit der jüngsten Vergangenheit, eine Persönlichkeit mit ganz eigentümlichem Lose; er muß sich ihr, sie ihm anpassen — eine gewaltige Umbildung, in der wohl eine neue, lebenzeugende Einheit erstanden ist, aber doch die Spuren des Hergangs nicht ganz zu verwischen waren. Judentum und Hellenismus fließen dabei in Paulus viel stärker zusammen, als es Bousset sowohl wie seine Kritiker zugeben wollten, die jeder nur die eine Seite allein sahen; in der Hauptsache freilich hat Bousset recht. Es sind bestimmte, nicht aus dem Leben oder der Lehre Jesu erklärbare Vorstellungen, die, auf die jüdische Messiastheologie übertragen, die Empfindungen des Paulus bestimmen. Als solches in das Judentum erst übertragenes Empfinden erschien mir stets das Gefühl des Χριστὸς ἐν ἡμῖν, ja auch des ἡμεῖς ἐν Χριστῷ. Nur Mysterienanschauungen können es überhaupt erklären, aber auch von ihnen keine so ganz, wie die Anschauung eines Gottes Mensch, der ebensowohl unser innerer Mensch ist wie

---

die Möglichkeit klarer Absonderung von ihm bietet (Apg. 11, 20). So wird Χριστός zum Teil des Namens. Aber der hellenistische Titel ὁ κύριος, der bei den Kantäern später für den Urmenschen oder die Urseele, den Sohn des Lichtes, begegnet (vgl. Pognon, Inscriptions mandaites des coups de Khouabir p. 223, Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 28) und, wie σωτήρ, aus iranischen Gottesbezeichnungen, nicht aber im wesentlichen aus dem Kaiserkult stammt, knüpft sich an die Vorstellung des Barnasha als des ἔχων τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν, ᾧ παρέδωκεν ὁ θεὸς τὰ πάντα. Diese Vorstellung, die uns im Poimandres entgegentritt, beeinflußt schon Daniel, wirkt übermächtig auf Henoch und tritt in entscheidenden Evangelienstellen an dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hervor — vielleicht ist es nicht zufällig, daß er auch als Herr des Sabbats erscheint. Es ist eine Formel, die auch jüdisches Denken beeinflußt; wenn Jesus ὡς ἐξουσίαν ἔχων predigt, so wird er damit als „der Bote" hingestellt. Leicht möglich, daß diese Formel die Verschmelzung der jüdischen Messiashoffnung mit dem Anthropos-Glauben besonders begünstigt hat. So ist es begreiflich, daß sich auch bei Paulus die Spekulation über den zweiten Adam damit, wie bei Philo, verbindet, ohne daß eine direkte Beziehung zwischen Paulus und Philo erweisbar, ja auch nur möglich wäre. Beide setzen ja auch diese Spekulation als allgemein bekannt voraus. Eine gewaltige religiöse Entwicklung ist in der Geschichte dieser Titel angedeutet, die wir uns nicht durch philologische Spitzfindeleien über die Möglichkeit eines Namens Χρηστιανοί verdunkeln lassen dürfen.

das Gottwesen, dessen Teile die Einzelseelen sind [1]). Die Vorstellung eines Sterbens und Begrabenwerdens mit Christos oder eines Lebens mit ihm gewinnen erst von hier aus volle Realität, und sie bilden den Kernpunkt, ja das Innerste und Innerlichste in der Religiosität des Paulus [2]). Wenn Bousset schon in seiner ersten Ausgabe der Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1903) S. 346 und 348 äußerte, daß in der spätjüdischen Lehre vom „Menschen" eine fremde Idee mit der ursprünglich jüdisch-messianischen amalgamiert sei, aber Ursprung und ursprünglichen Sinn der Spekulation über ihn noch als ein großes religionsgeschichtliches Rätsel bezeichnen mußte, so konnte er selbst schon in der Rezension meines Poimandres, Gött. gel. Anzeigen 1905 S. 697 ff. den Weg zur Lösung zeigen und in den Hauptproblemen der Gnosis (1907) die Grundlinien mit sicherer Hand zeichnen und Philo als Zeugen für die Beeinflussung des Judentums durch die iranische Lehre eingehend würdigen. Wenn er S. 217 noch sagen mußte: „während in der mandäischen Religion die Gestalt des Urmenschen bis auf wenige

1) Die Schwierigkeit, die für mich bisher bestand, mir bei dieser Annahme den Werdegang des Paulus innerlich faßbar zu machen, haben Heitmüller (Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft XIII, 1912, S. 320 ff.) und Bousset (Kyrios Christos 92 ff., vgl. Jesus der Herr 30 ff.) durch den Hinweis darauf behoben, daß der Jude der Diaspora Paulus die neue Religion erst in der hellenistischen Gemeinde kennen gelernt hat und bei seinem langen Aufenthalt in ihr notwendig von ihrem Kult und ihrem Denken beeinflußt werden mußte. Wir dürfen jetzt schließen: die starken hellenistischen Einflüsse, die sich sachlich und sprachlich bei ihm nachweisen lassen, werden in ihrem tiefsten und wurzelechtesten Teil hier ihre Erklärung finden, und weisen sie tatsächlich auf eine einheitliche Vorstellungswelt, so ist die hellenistische Urgemeinde schon von ihr beeinflußt. Ein dogmatischer Gegensatz zu der jerusalemitanischen Gemeinde konnte dabei gar nicht empfunden werden, weil ja die beiden Vorstellungen vom Barnasha und vom κύριος denselben letzten Ursprung hatten und in dem gleichen Bekenntnis zum Χριστός zusammenfließen mußten. Die gegen Bousset in diesem Punkte erhobenen Einwendungen scheinen mir gegenstandlos.

2) Die johanneische Mystik geht bereits von einer innerchristlichen Gnosis aus, und wenn sie auch in den Gedanken, daß Gott „das Licht" und „das Leben' ist, wie besonders Wetter erkannte, eng mit den früher geschilderten Grundgedanken iranischer Religion übereinstimmt und die Wortmystik vielleicht direkt von hier aufnimmt, bleiben doch die Linien der Entwicklung nicht mehr so einfach. Die synoptische Tradition, so kühn sie umgebildet wird, ist doch zu mächtig, um das Bild des hellenistischen κύριος neben sich zu ertragen. Nur wo sie mystisch gedeutet werden soll, werden die Mittel der allgemein zugänglichen Hauptquelle des Mystizismus entnommen. Ich verstehe nicht, wie man einen Abschnitt wie 5, 19 ff. ohne sie wirklich interpretieren kann.

Spuren verschwunden ist und hier wahrscheinlich durch eine andere Figur, nämlich die des siegreichen, in die Unterwelt hinabsteigenden Erlösergottes (Sonnengottes)[1]) verdrängt ist, tritt in der manichäischen Religion diese Figur deutlich wieder heraus", so sehen wir jetzt, daß in beiden Religionen der Urmensch der Erlöser ist[2]), und müssen für Philos gewaltiges Gegenbild, Paulus, die Folgerungen daraus ziehen.

Doch schon zu weit hat die Freude, zu zeigen, wie weit durch das neue und reiche Material Boussets Ahnungen bestätigt werden, und daß er in seinem Lebenswerk, dem Kyrios Christos, nur zu wenig von ihnen aufnahm und gerade dadurch notwendig in einzelne Übertreibungen verfallen mußte, mich von meiner eigentlichen, sehr bescheidenen Aufgabe abgeführt. Ich finde sie in einzelnen sprachlichen Beobachtungen, wie ich sie kurz und in anderem Zusammenhang schon in den Hellenistischen Mysterienreligionen[2] vorgebracht habe. Beliebig herausgegriffene Einzelprobleme sollen die Methode philologischer Arbeit auf diesem Gebiet zeigen[3]).

Es war vollkommen berechtigt, wenn Gunkel in der gedankenreichen Abhandlung Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments (1903) S. 86. 87 den Unterschied des Sprachgebrauches zwischen dem Alten und dem Hauptteil des Neuen Testaments hervorhob, bei Paulus einen ungemein fein ausgebildeten und höchst komplizierten religiösen Sprachgebrauch fand, der sich nur zum gewissen Teile aus dem Alten Testament oder dem Evangelium

1) Bousset würde jetzt schwerlich mehr so schreiben; aber die Zurückführung aller religiösen Gedanken auf ein paar einfache Naturerscheinungen war damals noch üblich. In Wahrheit hat die dualistische Lehre vom Niedersteigen des Gottes Mensch mit der Sonne nichts mehr zu tun.

2) Allerdings begegnet in den mandäischen Liturgien „der erste Mann" nur einmal (S. 3), und zwar als Schöpfer neben(?) Manda d'Haije, aber die Bezeichnung des letzteren als der Mann, der gute Mann, der Mann, der über die Seele gesetzt ist, und als Vater Hibils, die Stellung, die bald Adam, bald Adakas, der verborgene Adam, einnimmt, vor allem aber Name und Wirksamkeit des Enosh zeigen zwingend die grundlegende Bedeutung der Anthropos-Mystik für den Mandäismus. Entscheidend ist, daß in den Totentexten überall der erlösende Bote das Abbild des Menschen oder der Mensch das Abbild des Boten heißt und alle Gedanken in der manichäischen Religion wiederkehren.

3) Die grundlegenden Arbeiten von A. Dieterich, zu denen Gillis P:son Wetter schöne Ergänzungen gefügt hat, setze ich voraus. Wie reiche Erweiterung Einzelausführungen wie E. Lohmeyers Aufsatz: Vom göttlichen Wohlgeruch (Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1919 Heft 9) aus den mandäischen und manichäischen Religionsurkunden finden können, erwähne ich nur.

erklären lasse, und nun schloß, der Sprachgebrauch sei auch hier nur der Reflex von größeren Dingen, die in der Tiefe geschehen seien; es handle sich in der neutestamentlichen Spekulation um große religiöse Grundgedanken und Motive, die im Alten Testament wenige oder keine Analogien hätten. Ohne seine Ausführungen zu kennen, hatte ich in der ersten Auflage der Hellenistischen Mysterienreligionen jenen komplizierten Sprachgebrauch auf einem bestimmten Gebiet, dem Mysterienkult, nachzuweisen versucht. Die iranische Religion läßt uns jetzt weiter vordringen und einen bestimmten Ursprungsort hinzufügen, doch behalten die griechischen Urkunden spätägyptischer Frömmigkeit, auf die ich mich damals hauptsächlich berufen mußte, ihren Wert, weil sie die griechischen Formulierungen auch der iranischen Vorstellungen geben, und weil erst diese Formulierungen den Beweis zwingend machen [1]). Die philologische und theologische Arbeit sind einander entgegengekommen und tun es hoffentlich weiter.

Ich habe das Zarathustra-Fragment, von dem ich ausging, oben S. 6 mit dem deuteropaulinischen Epheserbrief 5, 6 ff. verglichen und fürchte nicht, nochmals beweisen zu müssen, daß die Vorstellung des Todesschlafes der Seele in der Materie und ihrer Erweckung durch den göttlichen Boten zu den Grundanschauungen der iranischen Religion gehört; sie kann in diese gar nicht durch Entlehnung aus dem Judentum gekommen sein. Eng hängt sie nun hier mit der anderen Grundvorstellung von der Finsternis und dem Licht zusammen. Gewiß ist deren Verbindung mit den Begriffen Gut und Böse psychologisch leicht erklärlich und könnte unabhängig an verschiedenen Stellen entstanden sein; aber hier ist sie dogmatisch ausgeprägt. Der ganz eigenartigen Prägung, die der Gedanke dadurch annimmt, entspricht eine eigenartige sprachliche Form; beginnt doch der christliche Verfasser den Gedankengang mit den Worten: ἦτε γάρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ, die sich bei einem Griechen oder Juden weit weniger leicht als bei dem Iranier erklären; für

1) So wird Valentins Predigt (Clemens Strom. IV 13, 89 p. 287, 14 Stählin) ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κυριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης erklärt durch Corp. Herm. XIII 15 καλῶς σπεύδεις λῦσαι τὸ σκῆνος· κεκαθαρμένος γάρ und 14 τὸ σῶμα τοῦτο τὸ ἐκ δυνάμεων καθεστὸς λύσιν ἴσχει ποτέ; κτλ. Nicht nur die Gleichsetzung von σῶμα (σκῆνος) und κόσμος ist echt iranisch, sondern auch der Gedanke, daß der Aufstieg des Vollendeten ein Auflösen des κόσμος ist (beide Male handelt es sich nicht um den Tod, sondern die Vergottung).

ihn ist die Seele ihrem göttlichen Wesen nach immer μοῖρα τοῦ φωτός oder kurzweg φῶς (oben S. 54), durch die Materie verdorben aber wird sie σκότος. Ich lege auf den folgenden Ausdruck τέκνα τοῦ φωτός weniger Gewicht, wiewohl „Sohn des Lichts" im Iran formelhafte Wendung ist; sie ließe sich im Orient auch sonst erklären. Um so bezeichnender erscheint mir der nächste ὁ καρπὸς τοῦ φωτός. Sind doch für den Mandäer die Vollendeten die von Gott (bzw. seinem Boten) gepflanzten Fruchtbäume, die so voller Frucht stehen, daß das Paradies oder Lichtreich selbst als „die Früchte" bezeichnet wird und die Formel entsteht: „das Leben antwortete mir aus den Früchten und der Glanz aus der Ferne". Das Bild ist bei dem christlichen Autor verblaßt, wie der Gegensatz τὰ ἄκαρπα ἔργα τοῦ σκότους zeigt. Mit dem Ausdruck ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός vergleiche ich die Worte Manda d'Haijes Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 31: „An der Pforte der Gefangenen bin ich vorübergegangen, mein Glanz ging über ihrem Gefängnis auf" oder andere Stellen, an denen der Mana von dem Erlöser berichtet, dieser habe ihn bei seiner Rechten gefaßt, von seinem Wesen auf ihn übertragen, und bei seiner Rede sei er aufgeleuchtet. So glaube ich, daß die Kirchenväter, welche das Zitat einem Hymnus zuschreiben, wohl richtig vermutet haben mögen; nur müssen wir zufügen, daß er einem iranischen Erweckungshymnus nachgebildet war, dessen Gegenbilder wir jetzt in dem Zarathustra-Fragment und dem „sechsten Gliede" des großen Totenamts haben. Die neugefundenen Oden Salomos können uns von derartiger Poesie einen Begriff geben[1]). In dem Epheserbrief, der von hellenistischer Mystik besonders stark durchtränkt ist, kann ihre Benutzung am wenigsten befremden. Hier scheint mir wirklich der Nachweis der Quelle für Ausdruck und Gedanken erbracht.

1) Mit Dibelius (in Lietzmanns Handbuch) an einen Taufspruch zu denken, sehe ich keinen Anlaß. Das Argument, das für ihn spräche, daß hier ein plötzlicher Übergang von der Finsternis zum Licht geschildert wird, fällt durch die iranischen Gegenbilder fort. Immer ist der Übergang, den sie schildern, plötzlich. An sich wäre der Gedanke der Erleuchtung durch die Taufe natürlich auch im Mandäischen möglich, wo der Lichtjordan eine feste Vorstellung ist, man von den Sprudeln oder Tropfen des Lichtes redet und es z. B. Genza r. p. 293, 12 heißt: „Das Wasser kam hervor und stieg seinem Glanze entgegen; darauf vermischten sich beide miteinander . . . Das Wasser gleicht dem Glanze, und der Glanz dem Wasser." Aus dem Begriff Lichttaufe würde sich der Gebrauch von φωτίζειν für Taufen sogar besonders leicht erklären. Aber ein Anlaß, sich auf diese eine Vorstellung zu beschränken, liegt nicht vor.

Das äußere Zeugnis für den Ursprung und das Alter einer den Mandäern und Manichäern gemeinsamen Vorstellung, das uns hier das Zarathustra-Fragment gewährt, fehlt bei einem anderen seltsamen Ausdruck, der ebenfalls bei beiden, freilich seltener, vorkommt und aufs engste mit dem Grundgedanken ihrer Religion zusammenhängt: „der Körper des Todes“ [1]). Die Welt der Materie ist ja dem Mandäer immer der Ort oder das Haus des Todes, und der Leib wird ihr gleichgesetzt, beide heißen schlechthin die Verwesung oder gar der Tod, so z. B. Genza l. p. 118, 5: „Wann soll das Maß der Welt voll werden, wann soll das Gute aus dem Bösen, das Süße aus dem Bittern, das Leben aus dem Tode heraustreten? Wann soll das Leben vor seinen Vater emporsteigen und das Bitterkraut und . . . abgelegt werden(?), das die Seele auf dieser Welt trägt?“ Auch der Manichäer nennt den Körper nicht nur formelhaft den Geborenen und Toten [2]), sondern scheint ihn bisweilen als den Tod zu bezeichnen. Ist bei dem Mandäer die Gottheit die Summe der Leben, so weist die manichäische Bezeichnung der Muttergottheit als „Mutter der Lebendigen“ auf die gleiche Vorstellung, und dem persönlich gefaßten Leben steht bisweilen ein ebenso persönlich gefaßter Tod gegenüber [3]). Es sind die beiden ἀρχαί, die streitenden Prinzipien und Kräfte. Weil der Körper das Werk des zweiten ist und ihm gehört [4]), heißt er der Körper des Todes. Er ist zugleich der Sitz der Sünde; Sünde (Gier) und Tod wechseln als Bezeichnung jener obersten widergöttlichen Macht. Nun beschreibt Paulus den Kampf zweier Prinzipien und zweier Menschen in uns in dem aus tiefster Empfindung quellenden siebenten Kapitel des Römerbriefes und sagt zusammenfassend (v. 22—24): συνήδομαι γὰρ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον, βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσίν μου

1) Vgl. für die Manichäer Salemanns Fragment (oben S. 39): „Die Unreinigkeit des Todes (den Körper) zog sie (die Seele) aus und wurde erlöst auf ewig und hinaufgeführt zum Paradiese, zu jenem Reiche der Seligen.“ Bei den Mandäern bietet Genza l. p. 48 u. 49 (vgl. 57) ganz ähnliche Verbindungen beider Begriffe.

2) Z. B. M. 38 und 311, F. W. K. Müller, Abhandl. d. Berliner Akad. 1904 S. 77 und 67.

3) So in dem „sechsten Gliede“ oben S. 22. 24. Als weibliche Gottheit steht neben ihm die Vernichtung. Der göttliche Bote heißt bei den Mandäern fast immer der Sohn des Lebens, wie bei den Kantäern der Sohn des Lichtes; beide Begriffe wechseln beliebig, wie ja im Prolog des Johannesevangeliums Licht und Leben direkt Bezeichnungen der Gottheit sind und ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν fast persönlich zu fassen ist, und sich doch fortsetzt καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

4) Vgl. z. B. oben S. 38. 39. 50.

ἀντιστρατευόμενον τῷ νόμῳ τοῦ νοός μου καὶ αἰχμαλωτίζοντά με ἐν τῷ νόμῳ τῆς ἁμαρτίας τῷ ὄντι ἐν τοῖς μέλεσίν μου. ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος. τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; Der eigentümliche Ausdruck kehrt also hier in einer verwandten Schilderung wieder. Der Tod ist für Paulus nach dem Vorhergehenden zwar wohl nicht volle Person, aber doch das eine der beiden Prinzipien[1]), das andere ist Gott. Mit dem ersten verbindet sich die ἁμαρτία, die den Tod bewirkt und für den Menschen der Tod wird (v. 11. 13). So ist der ursprüngliche Gedanke wohl τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ θανάτου[2]). Wenn Paulus den zweiten Genetiv τοῦ σώματος hinzufügt, so will er offenbar andeuten, daß die Erlösung aus diesem Todeszustand zugleich eine Erlösung aus dem irdischen Leibe als dem Sitz der Sünde sein müßte, er hat ja früher (v. 5) gesagt: ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί, τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ und denkt jetzt bei den Worten ἐν τοῖς μέλεσίν μου wieder an sie. Die Wahl der Worte ist auch ohne die Annahme der Beeinflussung durch ein Vorbild verständlich, und doch muß man bei der Seltsamkeit des Ausdrucks fragen, ob nicht eine ähnliche formelhafte Wendung ihm die Wahl gerade dieser Worte nahelegte. Stimmt doch der Gedanke an einen kämpfenden und gefangenen ἔσω ἄνθρωπος eigenartig zu der iranischen Grundvorstellung. Ebenso das kühne Bild καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ.

Es sei gestattet, zunächst in einer Abschweifung auf dies Bild etwas einzugehen. Ich erwähnte schon, daß in der mandäischen Literatur wie in der persischen die Seele sehr oft als die Pflanze, der Baum, bezeichnet wird, den der Bote des Lebens pflanzt, damit er Frucht bringe. Ausgeführt wird das Bild bei den Manichäern, und die chinesisch erhaltene Schrift (Journal Asiatique Sér. X tom. 18 p. 528 und 560) gibt zwei ausgearbeitete Systeme. In den fünf Seelenkräften, welche in den Acta Archelai 10 p. 15, 10 Beeson als νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός bezeichnet werden, pflanzt der Dämon nach dem ersten je einen Todesbaum, der giftige Frucht

1) Vgl. v. 4. 5 die Gegenüberstellung ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ—εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ und 5, 14 und 17 ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος, 5, 21 ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία ἐν τῷ θανάτῳ. Stärker ist die Personifizierung I Kor. 15, 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος. Das ist geradezu iranisch empfunden.

2) Die Zufügung von τούτου gibt eine neue Färbung: das αἰχμαλωτίζεσθαι, das Nicht-tun-können, was er will, wird als der Tod bezeichnet. Das ist psychologisch leicht erklärlich, entspricht aber zugleich iranischer Terminologie.

bringt[1]). Daneben zählt es zwölf, oder nach der früher besprochenen Steigerungsart, die zu den Teilen das Ganze fügt, dreizehn Lichtkörper auf. Das zweite scheidet an den fünf Bäumen Wurzel, Stamm, Zweige, Blätter, Früchte, Geschmack und Farbe und läßt alle fünf dann den einen Baum (Pflanzung) des Todes bilden, dem eine ebenfalls aus fünf Bäumen bestehende Pflanzung des Lebens entspricht. Zwischen beiden steht das System eines Turfan-Fragmentes, M. 34, aus dem Prof. F. W. K. Müller (Abhandl. d. Preuß. Akademie 1904 S. 44) leider nur das Verzeichnis der zwölf Aionen der Finsternis veröffentlicht hat. Die doppelte Aufzählung der Laster und Tugenden gipfelt bei den Aionen in Licht und Finsternis, bei der Pflanzung des Lebens und Todes in Leben und Tod[2]). Wir sehen, wie die Vorstellung eines καρποφορεῖν τῷ θανάτῳ, bzw. τῷ θεῷ, iranischer Spekulation von früh an naheliegt, und werden geneigt sein, auch Stellen wie Eph. 5, 9 und Gal. 5, 22 mit dieser Gedankenwelt in Verbindung zu bringen. Wenigstens liegt es dem jüdischen Denken viel ferner als dem iranischen, den Tod zu dem Widersacher Gottes zu machen oder von Früchten des Lichtes oder des Geistes zu reden.

Der Fall ist methodisch so lehrreich und gerade in neuester Zeit derart von verschiedenen Seiten behandelt worden, daß es wohl lohnt, einen Augenblick dabei zu verweilen. P. Wernle, auf dessen frühere Ausführungen Gunkel a. a. O. noch verweisen konnte, hat in dem scharfen Angriff auf seinen Jugendfreund Bousset (Zeitschr. f. Theologie und Kirche XXV 1915 S. 78) den „hellenistischen" Ursprung des Dualismus bei Paulus bestritten; er hält es für methodisch einfacher, näherliegend und daher doch zuerst zu probieren, wieweit uns Rabbinen und Apokalyptiker auf diesem Gebiet begleiten. Wir fänden doch in Webers System der altsynagogalen Theologie S. 208 ff. den dem Leib anhaftenden bösen Trieb, aus dem alle Sünde hervorgehe, der aber erst im Pubertätsalter recht er-

1) Sie werden aufgezählt: die Frucht des verfinsterten Denkens ist der Haß usw.

2) Diese Systeme, die ich schon im Poimandres S. 231 ff. und in den Nachrichten d. Gesellschaft d. Wissenschaften Göttingen 1916 S. 388 ff. verfolgt habe, stammen aus sehr früher Zeit. Von den drei besonders heiligen Zahlen, Fünf, Sieben und Zwölf, machen die Manichäer in der Lehre von der Vervollkommnung beständig Gebrauch, bei den Mandäern finde ich sie, was sehr charakteristisch ist, fast nur bei der Aufzählung der Dämonen: fünf, sieben und zwölf Dämonen gehen von Ur aus; das macht zusammen vierundzwanzig. Die astrologische Grundlage wird offenbar noch empfunden.

wache und dann von dem guten ebenfalls von Gott beigegebenen Trieb kaum zu bändigen sei, derart, daß die Rabbinen von einer allgemeinen Sündhaftigkeit redeten, obschon sie daneben wieder einzelne Ausnahmen zuzugeben geneigt seien[1]). Wernle erklärt, seit er in seinen Studentenjahren diese rabbinischen Parallelen kennen gelernt habe, habe er nie etwas anderes gedacht, als daß Paulus von dieser Anthropologie ausgehe. Ich glaube das gern, ja finde den Grund des Streites darin, daß Bousset bei seinen religionsgeschichtlichen Studien den iranischen Dualismus empfinden gelernt hat, Wernle aber nicht; so sieht der eine Verschiedenheit der Prinzipien, wo der andere nur graduelle Unterschiede fühlen will. Eine Steigerung bei Paulus gibt ja auch Wernle zu, mit dem etwas vagen Beisatz, sie möge sich aus seinem tieferen Ernst oder aus seinem „christlichen Standort" oder vielleicht aus beiden erklären. Aber von der Scheidung der Begriffe Gut und Böse, die ja wohl nicht einmal spezifisch jüdisch ist, und selbst von der Anerkennung zweier von Gott gegebener, also in der Natur begründeter Triebe bis zu der völligen Verschmelzung der Begriffe Fleisch (Materie), Sünde und Tod als des Widergöttlichen führt keine geradlinige Entwicklung; weder der Geist des Urchristentums (etwa der Botschaft Jesu) noch eine Vertiefung des sittlichen Ernstes bei Paulus, die jeder von uns als Faktor gern mit in Rechnung stellt, führen notwendig dazu; die Erklärung erklärt nichts, wenn nicht noch ein weiterer Faktor hinzugetreten ist. Sachlich kann das nur iranischer Dualismus sein, der damals, wie feststeht, auf Judentum und Hellenismus wirkt. Hier hat die sprachgeschichtliche Arbeit einzusetzen und befremdliche Einzelausdrücke (Leib des Todes, dem Tode Frucht tragen usw.) zu verfolgen und zu sehen, wie sie sich in die Gesamtanschauung einordnen. Freilich verlangt sie, daß man so viel Kenntnis der religiösen Sprache besitzt, um das Triviale vom Eigenartigen zu sondern, und so viel Ehrfurcht vor dem Schriftsteller, daß man seine tiefsten Herzensergießungen nicht anhaltslos als angenommene „Redensarten" beiseite schiebt. Die letzte Probe wird dann sein, ob das so gewonnene Bild eine gewisse Einheitlichkeit und innere Wahrscheinlichkeit hat.

---

1) Auf die Berichtigungen, die Bousset in seiner Antwort: Jesus der Herr, Göttingen 1916, S. 77 ff. gibt, verweise ich nur. Wernles Versuch, den früheren Bousset gegen den späteren auszuspielen, war etwas vorschnell, der weitere, Bousset durch mich zu widerlegen, wohl etwas rabbinistisch.

Sehr viel tiefer als Wernles Einwendungen führt die Beobachtung von H. Lietzmann (Römerbrief[2], 1919, S. 72), daß der Gegensatz von Seele (richtiger für Paulus wohl: Geist) und Leib, Leben und Tod nicht ganz so scharf, aber doch ähnlich bisweilen bei Philo erscheint. Aber wenn er den Schluß zu ziehen geneigt scheint, ein zeitgenössischer Jude, der wie Philo selbst von Plato beeinflußt war, möge auf Paulus gewirkt haben, so habe ich selbst gegen eine mittelbare Einwirkung Platos auf Paulus Bedenken. Vor allem fehlt bei Philo der paulinische Begriff der Sünde und seine Verbindung mit „dem Fleisch" als in ihm wohnende Kraft des Todes. Alttestamentlich ist er in dieser Ausprägung nicht[1]), platonisch noch weniger, ja nicht einmal griechisch, wohl aber ist er iranisch, und nehmen wir eine Beeinflussung von hier durch volkstümliche Mittelquellen an, so erklären sich aus derselben Quelle die verschiedenen auffälligen Ausdrücke und Anschauungen. Mich bestärkt darin, daß ich die Philo-Stellen nicht einmal aus Plato allein erklären kann, sondern in einigen (z. B. De gigant. 14, De agric. 25) neben der platonischen Sprache Mysterienempfinden zu spüren glaube. Sieht man näher zu, so liegt die Sache ähnlich wie bei der auch inhaltlich verwandten Scheidung von Seele und Geist und der Deutung des mosaischen Schöpfungsberichtes bei Philo und Paulus (oben S. 104ff). Der gemeinsame Kern wird bei Philo durch die Verbindung mit der griechischen Philosophie verdunkelt, bei Paulus zu einem neuen Zweck umgebildet[2]). Jene Verbindung bringt es hier mit sich, daß bei Philo der Begriff der Sünde fast ganz zurücktritt. Der selbstgefällige Alexandriner findet ja auch in der eigenen Natur und dem eigenen Werdegang dafür nicht die gleiche Anknüpfung wie der Apostel in dem Drang völliger Hingabe, ja völligen Aufgehens in seinem verklärten Herrn und in der ganz anderen Versenkung in die ethische Strenge und Hoheit des alten Testamentes. Gerade daß die gleiche Anregung auf verschiedene religiöse Individualitäten so verschieden wirkt, muß der Religions-

1) Vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 1903, S. 86: das Wort bedeutet, sofern Sittliches überhaupt in Frage kommt, im Alten Testament nur die menschliche Natur nach ihrer Schwäche.

2) Es wäre lehrreich, unter demselben Gesichtspunkt verschiedenartiger Umbildung einer rabbinischen pneumatischen Interpretation Philo Quod deus sit immutabilis 122–139 mit Paulus Römerbr. 7 zu vergleichen (oben S. 110). Boussets von Wernle so stark angegriffene These, dies Kapitel des Römerbriefes nehme eine singuläre Stellung ein, würde durch den Nachweis der Quelle glänzend bestätigt.

forscher immer wieder betonen[1]). Die Persönlichkeit erklärt man nicht aus der Summe der von außen an sie tretenden Anregungen und Einwirkungen und kann doch zu ihrem Verständnis die Kenntnis derselben nicht entbehren. Schon jetzt spreche ich ruhig aus: die iranischen Grundvorstellungen müssen wir für diesen ganzen Abschnitt der paulinischen Lehre mit zur Erklärung heranziehen.

Ich greife ein weiteres Beispiel heraus, das uns zu dem ersten zurückführt, und beginne mit einem mandäischen Kultliede, Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 190, vgl. 194, das mehrfach in Lehrstücken des Genza benutzt ist:

„Im Namen des großen Lebens
sei verherrlicht das hehre Licht.
Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus
aus dir, glänzendes Heim[2]).
Am Anfange zog ich in einer Wolke hinaus
aus dem Bau, den das große (Leben) gebauet[3]).
Aus dem Bau, den das Große gebauet,
kam ich, mich hatte mein Pflanzer gepflanzet.
Ich kam, mich hatte mein Pflanzer gepflanzt
nach dem Rate, den er mit dem großen (Leben) gepflogen.
Nach dem Rate, den er mit dem Großen gepflogen,
es sandte mich einen Bau aufführen.
Einen Bau sollte ich für die Guten aufführen,
die wahrhaften, gläubigen Männer.
Ich baute, ich erbaute ihn
und richtete ihn ganz oben auf der Wolke auf.
Ich pflanzte in ihm des Lebens Pflanzen,
wahrhafte, gläubige Männer. —
Ich befehle meinem Erbauer:
Richte deine Augen auf meine Pflanzen.
Auf meine Pflanzen deine Augen richte,
daß sie nicht schlafend daliegen
und die Guten vergessen, was ihnen befohlen.

---

1) Ich darf für mich selbst auf meine gegen Schweitzers Geschichte der paulinischen Forschung von der Reformation bis zur Gegenwart gerichteten Darlegungen Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch. XIII (1912) S. 23. 24. 28 verweisen, freilich ohne zu hoffen, daß Gegner sie lesen.

2) Vgl. Johannesbuch cap. 47 p. 173, 13 Lidzb.

3) Die Lichtwelt.

Daß sie nicht schlafen, daß sie nicht daliegen,
daß die Guten nicht vergessen, was ihnen befohlen.
Daß sie mich nicht vergessen
und Abfall über sie komme[1]).

Der Urmensch wird in der Lichtwolke, in die nach mandäischer Anschauung die Seelen der Frommen eingehen, und die daher bald mit dem Seelenschiff, bald mit dem Paradies, also dem Garten, der manichäischen Texte identisch ist, herausgesendet und gründet in ihr einen himmlischen Bau und Garten, in dem die Seelen der Vollkommenen die Pflanzen sind[2]). Ich muß hier einen manichäischen Text, M. 5, erwähnen, weil ich ihn früher (Die Göttin Psyche S. 89) falsch verwendet habe und anderen nicht Anlaß zum Irrtum geben darf. Damals kannte ich nur den kurzen Satz „von mir ist erbaut worden ein Palast und eine Wohnung gute Ruhe besitzend für die Psyche des Lebenshauches (besser: die Seele und den Geist)“ und bezog ihn auf den Herrscher der Materie. Dem Zusammenhang nach spricht aber der göttliche Bote, der den Weg zum Himmel gewiesen hat und einen außerweltlichen Bau, umgeben von Blumenbeeten und fruchttragenden Bäumen, gegründet hat. Die chinesisch erhaltene Schrift (Journal Asiatique a. a. O. 559ff.) überträgt das Bild auf den κόσμος im Menschen. Der Bote des Lichts zerstört in

1) Das Lied hat jetzt eine Fortsetzung, die vor dem nichtigen Jesus Christus warnt, der die Gestalten verdreht und die Worte der Botschaft verändert. Das entspricht nach Tendenz und Stil den gegen das Christentum gerichteten Interpolationen des Genza und wird etwa dem sechsten Jahrhundert angehören (vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 80. 81). Dem oben abgedruckten älteren Bestand entspricht die Variation S. 194. 195 Lidzb. Freilich wechselt schon in diesem älteren Teil der Gedanke. Im ersten Teil handelt es sich um den Bau in den Wolken, den στῦλος τοῦ φωτός, in den die Gläubigen eingehen, im zweiten um die „irdische Kirche“, deren Glieder vor Abfall gewarnt werden müssen; neben Manda d'Haije, der im ersten Teil angesprochen scheint, tritt plötzlich ein weiterer Erbauer, der nach S. 194 den Bau bewacht, der Mann, also wohl der Urmensch. Allein Ähnliches glaube ich bisweilen gefunden zu haben; der alte Text kann eine Einheit bieten, kann aber natürlich auch schon aus zwei Bestandteilen zusammengewachsen sein. Die beiden Fassungen des alten Textes zeigen lehrreich die Umgestaltungen, denen diese sakrale Literatur schon sehr früh ausgesetzt ist.

2 Ähnlich in dem kurzen Liede Mandäische Liturgien S. 165 Lidzb.:

Im Bau, den das Leben bauet,
prangen treffliche Bäume.
Lieblich ist der Duft der Bäume
durch den Duft des Manda d'Haije,
der auf ihnen ruht.

der Seele die fünf Beete der Finsternis und die darauf wachsenden Giftbäume; die fünf Elemente der Lichtnatur kommen in ihrer Reinheit wieder zutage, und in ihnen pflanzt er fünf leuchtende Bäume, welche Früchte der Unsterblichkeit bringen. So bildet das Ganze einen Garten, in dessen Mitte sich ein Palast mit einem Thronsaal für ihn selbst erhebt und um ihn andere Paläste für seine Begleiter (vgl. ebenda S. 535—537); in dem Garten aber pflanzt er alle Arten von duftenden und edlen Pflanzen[1]). Ursprünglicher ist jedenfalls die kosmische Vorstellung, die uns in M. 5 und dem mandäischen Liede vorliegt. In beiden herrscht schon die eigentümliche Verbindung der beiden grundlegenden Vorstellungen: die Seele ist — wie im Persischen — die Pflanze; sie rankt sich oder wächst aus ihrer Wurzel empor; wird ihr Zusammenhang mit Gott zerrissen, so wird sie abgeschnitten; ihr Eintritt in die Lichtwelt ist ein Eingehen in den Weinstock, der außerhalb der Welten steht[2]). Aber daneben stehen die Bilder, daß der göttliche Bote ihr eine Shkina, einen Palast, in dem seligen Zwischenreiche baut, möglichst nahe dem seinigen.

Ganz zu den mandäischen Anschauungen paßt nun die elfte Ode Salomons, auf die mich Bousset verwies und die ich nach einer Übersetzung von H. Greßmann hier biete:

Mein Herz ward beschnitten und seine Blüte erschien,
die Gnade wuchs in ihm und *brachte* Früchte dem Herrn.
Denn der Höchste beschnitt mich durch seinen heiligen Geist
und öffnete meine Nieren für ihn.
Er füllte mich mit seiner Liebe,
so ward die Beschneidung mir zur Erlösung.

—

Ich eilte auf dem Wege *seines Friedens,*
auf dem Wege der Wahrheit.

---

1) Hier Eigenschaften, in der kosmischen Vorstellung Seelen. So erscheinen bei den Mandäern Genza r. p. 346 die Seelen als Myrte, Jasmin, Narzisse usw.

2) Die Umdeutung auf die Pflanzung im Menschen begegnet natürlich auch; sie liegt psychologisch näher und findet sich bei vielen Völkern. An Philos Schriften De agricultura und De plantatione brauche ich nur zu erinnern. Ob sie sich ganz aus dem Alten Testament und vereinzelten Verwendungen des Bildes bei griechischen Philosophen erklären lassen, darf man fragen. Bilder wie De plant. 2 ff. könnten iranisch sein. Auf die Johanneischen Abschiedsreden verweise ich nur.

Von Anfang bis zu Ende empfing ich seine Erkenntnis[1])
und ward fest gegründet auf dem Fels der Wahrheit,
wohin er mich gestellt hat.

—

Redendes Wasser[2]) kam an meine Lippen
aus des Herrn Quell überreichlich.
Ich trank und ward trunken von dem Wasser der Unsterblichkeit,
doch meine Trunkenheit ward nicht die der Unwissenheit[3]),
sondern ich verließ die Nichtigkeit.

—

Ich wandte mich dem Höchsten zu, meinem Gotte,
und wurde reich durch seine Gabe,
Ich ließ die Torheit auf der Erde liegen,
indem ich sie auszog und von mir warf[4]).
Der Herr erneuerte mich durch sein Kleid
*und schuf* mich durch sein Licht.

—

Er erquickte mich von oben mit Unvergänglichkeit.
So ward ich wie ein Land,
das fröhlich wächst in seinen Früchten.
Wie die Sonne über dem Antlitz der Erde
erleuchtete der Herr meine Augen,
Mein Angesicht empfing den Tau
und mein Odem labte sich an dem köstlichen Duft des Herrn[5]).

—

Er führte mich in sein Paradies,
wo die Fülle der Labungen des Herrn ist.
Ich warf mich nieder vor dem Herrn
um seiner Herrlichkeit willen und sprach:

---

1) Die γνῶσις selbst ist ja der Weg.

2) Echt mandäische Vorstellung; das „lebendige Wasser" ist die Seele und zugleich der göttliche Bote, also auch die Rede Gottes.

3) Die Unwissenheit, ἀγνωσία, wird wie oft der Materie gleichgesetzt; der Trunkenheit, die sie gibt, steht die himmlische Trunkenheit vom Lichtwasser gegenüber, die auch Philo kennt.

4) Wieder ist die ἀγνωσία die Materie, hier das körperliche Gewand; das Lichtkleid bringt die ἀνακαίνωσις.

5) Echt mandäisch und zugleich manichäisch; der Duft ist Eigenschaft und Teil der Lichtwelt.

„Selig, Herr, die in dein Land gepflanzt sind,
die einen Platz haben in deinem Paradiese,
die *gleich* dem Wachstum deiner Bäume wachsen
und aus der Finsternis ans Licht gewandert sind!
Siehe, alle deine Diener sind schön,
indem sie gute Werke tun
und sich von der Häßlichkeit zu deiner Freundlichkeit hinwenden.
Sie haben die Bitterkeit der Bäume[1]) von sich abgetan,
als sie in dein Land gepflanzt wurden.
So ward das All wie deine Erbschaft,
ein ewiges Vermächtnis für deine treuen Diener
Denn es ist viel Platz in deinem Paradiese,
Aber es gibt nichts Unnützes darin,
sondern alles ist voll von Früchten.
Preis dir, Gott,
ewiges Labsal im Paradiese!"
Hallelujah!

Daß man zur Erklärung dieser Oden die mandäische und manichäische Dichtung hinzunehmen muß, scheint mir auch hier erwiesen[2]). Erinnert man sich an das Lied der Thomasakten und das entsprechende jüdische Gebet in dem Cyriacus-Martyrium, so empfängt man einen Eindruck von der gewaltigen Wirkung, die das Vordringen einer innerasiatischen sakralen Dichtung auf den Westen übt. Ob die einzelnen Literaturdenkmaler dabei „gnostisch" sind oder nicht, ist meist müßige Frage. Es gibt in strengem Sinne keine gnostische Religion, nur verschiedene Grade eines Synkretismus, dessen wichtigster Bestandteil iranisch ist.

Es wäre lockend, auf die Bildersprache des Paulus nun weiter

1) Die gleiche Vorstellung, die in der manichäischen Anschauung der Giftbäume des Todes nachwirkt, ist unverkennbar, nur ist hier wie bei den Mandäern die Seele selbst der Baum; er wird in anderes Erdreich verpflanzt (wandert aus der Finsternis ins Licht). Die Bitterkeit ist die Eigenschaft der Materie (oben S. 137).

2) Ich erinnere nur daran, wie viel leichter sich die angebliche Interpolation in Ode 36, 3: „Er hat mich erzeugt vor dem Angesichte des Herrn, und obwohl ich ein Mensch war, bin ich das Licht, der Sohn Gottes genannt worden" aus dem Iranischen als aus dem Christlichen erklärt. Für Ode 38 gibt das manichäische Erlösungsmysterium selbst die Erläuterung, für einzelne Bilder die mandäischen Texte (mit v. 3: „sie wurde mir ein Hafen der Errettung" vgl. Johannesbuch cap. 12, Corpus Hermet. cap. VII).

einzugehen und den Gebrauch von Worten wie φυτεύειν[1]), οἰκοδομεῖν[2]), στηρίζειν[3]) u. a. zu verfolgen. Allein jedes einzelne Wort verlangte eine eigene Abhandlung, und doch würden sie nur in der Gesamtheit wirken. So greife ich nur ein Bild noch heraus, für das die Vorarbeit im wesentlichen von Bousset, Böklen und G. P. Wetter geleistet ist[4]). Für Mandäer und Manichäer ist das aus Licht bestehende Himmelsgewand, der himmlische Leib, eine Zentralvorstellung, die für die ersteren auch Brandt, Jahrbücher f. protestant. Theologie XVIII 575 gebührend gewürdigt hat; schon er weist durch einen Vergleich des jung-parsischen Buches Sad-Dar cap. 87 überzeugend nach, daß diese Neukleidung der Seele ursprünglich auch auf iranischem Gebiet kultlich an dem Toten dargestellt sein muß[5]). Es ist nun nicht gleichgültig, daß in demselben Schriftwerk, welches im Judentum zuerst den Aufstieg des Propheten und seine Erhöhung zum Urmenschen schildert, dem Henochbuch (62, 15), auch dies Kleid schon erwähnt wird, das Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister, und daß in der Himmelfahrt des Jesaias, die außerordentlich stark mit mandäischen Texten übereinstimmt, der Eintritt in den innersten Himmel an den Empfang dieses Kleides geknüpft ist und der Prophet die Kronen und Kleider sieht, die für die künftigen Gläubigen dort aufbewahrt werden; für den Mandäer liegen sie in der Lichtwolke, dem στῦλος τοῦ φωτός, für die Frommen bereit. Nun ist es charakteristisch, wie Paulus dies Bild II Kor. 5, 1 ff. verwendet: οἴδαμεν γὰρ ὅτι ἐὰν ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους καταλυθῇ, οἰκοδομὴν ἐκ θεοῦ ἔχομεν, οἰκίαν ἀχειροποίητον αἰώνιον ἐν τοῖς οὐρανοῖς. καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν τὸ οἰκητήριον ἡμῶν τὸ ἐξ οὐρανοῦ ἐπενδύ-

1) Vgl. I Kor. 3, 6—9. Auch hier verbinden sich die verschiedenen Bilder.

2) Vom einzelnen wie der Gemeinde.

3) Z. B. I Thess. 3, 13 (ganz nach mandäischem Gebrauch).

4) Religion des Judentums[1] S. 265, Archiv f. Religionswissensch. IV 233; vgl. Böklen, Verwandtschaft der jüdisch-christlichen und parsischen Eschatologie S. 61 ff., und Wetter, Phos S. 172 ff.

5) Der Priester empfängt später den Anzug, den die Seele tragen soll. Man darf sich dagegen nicht auf den parsischen Bestattungsbrauch berufen; allgemeiniranisch scheint er nie gewesen. Noch im dritten Jahrhundert v. Chr. schildert der Dichter Dioskorides (Anthol. Pal. VII 162), daß man bei den Persern die Leiche in Gewänder hüllt und begräbt (es war ein Versehen, wenn Clemen in den Fontes historiae religionis Persicae p. 111 dies wichtige Zeugnis dem Konstantinos Kephalas und dem zehnten Jahrhundert n. Chr. zuschrieb). Wenn die Manichäer ihre Toten ebenfalls, aber nackt, begraben, so ist das verständlich als Gegensatzbildung zu einem noch bestehenden Brauch.

σασθαι ἐπιποθοῦντες, εἴπερ καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ εὑρεθησόμεθα. καὶ γὰρ οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήνει στενάζομεν βαρούμενοι, ἐφ' ᾧ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι, ἀλλ' ἐπενδύσασθαι, ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Jenes Ineinanderfließen der Vorstellungen von dem Haus (der für den Frommen aufbewahrten Shkina) und dem Kleid (dem Leib) ist ja für Mandäer und Manichäer ganz besonders charakteristisch (oben S. 51. 41, 2) und zeigt jedenfalls, daß beide Bilder ganz formelhaft geworden und daher verblaßt sind. Aber auch die Wendung καταπίνεται τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς weist in dieselbe Anschauungssphäre und Sprachschicht; sie wird sich dem am ungezwungensten bieten, der Schilderungen kennt, wie einst die Vergänglichkeit das Leben oder den Gott verschlungen hat. Wir bleiben dabei wieder auf einem Gebiet, auf dem iranische Einflüsse geradezu zu erwarten sind. Berühren sich doch Sprache und Gedanken eng mit I Kor. 15, der großen Darlegung des paulinischen Unsterblichkeitsglaubens, in der Paulus die Lehren von dem zweiten Adam und von dem persönlich gefaßten Tod als dem eigentlichen Widersacher Gottes, der zuletzt überwunden wird, benutzt, um seine Anschauung aus der Schrift zu belegen, und die Gewandsymbolik[1]) und Lichtmystik wiederkehren. Ich habe über diese Abschnitte an anderer Stelle gehandelt und möchte nicht längst Gesagtes wiederholen. Hier kam es mir nur darauf an, die Methode derartiger Untersuchungen noch einmal hervorzuheben. Es würde zu nichts führen, Fälle aufzuzählen, in denen ein einzelner frühchristlicher Schriftsteller vereinzelt ein Bild oder eine Formel verwendet, die auch in der mandäischen oder manichäischen Literatur begegnet. Ganz abgesehen von der chronologischen Unsicherheit wäre ein Zufall von vornherein nicht abzulehnen. Anders, wenn an der gleichen Stelle mehrere Bilder oder Formeln zusammentreffen und erstere an einer Stelle im Kult Anschaulichkeit gewinnen oder in letzteren sich bestimmte dogmatische Voraussetzungen erkennen lassen. Da werden wir in der Tat entscheiden können, auf welcher Seite das Ursprüngliche zu suchen ist, und werden oft genug in der Übernahme eines Bildes oder einer Formel auch die Anregung eines neuen Gedankens erkennen. Kleines und Großes hängen hier unlöslich zusammen.

Ich habe vor vielen Jahren in meinem Poimandres S. 11 den

1) Im Ausdruck besonders charakteristisch ist v. 49: καὶ καθὼς ἐφορέσαμεν τὴν εἰκόνα τοῦ χοϊκοῦ, φορέσομεν καὶ τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου. Zugrunde liegt die Gleichsetzung von Gewand und Abbild. Wieder sind zwei Bilder ineinander geflossen, vgl. oben S. 73 A. 2.

Eingang der stark iranisch beeinflußten Schrift Poimandres mit der zweiten Einleitung des Hirten des Hermas verglichen und ersteren für die Vorlage der letzteren erklärt. Ich gehe jetzt weiter: das persönliche Verhältnis zwischen Hermas und dem Hirten, der sich vorstellt ἐγώ εἰμι ὁ ποιμήν, ᾧ παρεδόθης, ist weder aus christlichen noch jüdischen Voraussetzungen voll verständlich. Es scheint der gleichen Quelle wie die literarische Formel entnommen. Finden wir doch in den mandäischen Texten mit der Seele den Mann verbunden, der über sie eingesetzt ist (bzw. der ihre Rede anhört), und Manda d'Haije, der als der gute Hirt geschildert wird (Johannesbuch cap. 11. 12), kommt täglich oder nimmt in dem Herzen des Menschen Platz, während der christliche Hirt versichert: ἀπεστάλην . . . ἵνα μετὰ σοῦ οἰκήσω τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς σου. Gerade daß der Christ von der Vorstellung keinen rechten Gebrauch zu machen weiß, spricht bei ihm für die Entlehnung. Rein äußerlich entnimmt er bald wie der Verfasser der Danielvision ein Bild, dessen Deutung er willkürlich ändert, so das Bild des Drachen, mit dem in der Vorlage der Himmelswanderer kämpfen muß, oder eine kunstvoll angelegte Allegorie, wie den himmlischen Turmbau mit dem Katalog der Tugenden und Laster, oder aus einer Hermetischen Schrift den für ihn sinnlosen Hinweis auf den Berg in Arkadien. Die Frage, wieweit dieser Autor „originell" ist, hat wirklich keine religiöse Bedeutung; man schadet der Religion, wenn man sie ihr beimißt.

Paulus entlehnt anders, und die Frage nach seiner Originalität hat nicht nur literarhistorisches, sondern religiöses Interesse, nur fragt es sich, ob man bei der Beantwortung allein auf die Tatsache der Entlehnung von Formeln, Bildern und einzelnen Vorstellungen oder auch darauf Wert legen will, was der Entlehnende aus ihnen macht, und wie er sie verwendet[1]). Eine Originalität in jenem äußerlichen Sinn kann es in einer höheren Religion überhaupt nicht geben; sie liegt immer in der Persönlichkeit und dem Empfindungsleben ihrer großen Träger. Es kann nicht unfromm sein, ihnen so nahe wie möglich kommen zu wollen.

1) Es handelt sich dabei nicht nur um die schon besprochene Umgestaltung der Gedanken, die nötig ist, wenn die Vorstellung eines kosmologischen Urwesens sich mit der historischen Person der jüngsten Vergangenheit, die Lichtgottheit mit dem als Verbrecher hingerichteten Lehrer aus Galiläa verbinden soll. Als zweites kommt die Umgestaltung des persönlichen Verhältnisses zu diesem „Herrn", die Art der Hingabe in Frage. Der Unterschied ist so übergroß, daß ich es niemandem

Daß sich uns neben der orthodoxen Form der zarathustrischen Religion jetzt die reiche Fülle volkstümlicher iranischer Mystik zu erschließen beginnt, gibt der religionsgeschichtlichen Forschung neue Erkenntnis der langsamen Umbildung orientalischer in abendländische Religiosität, der Theologie ein neues Hilfsmittel für die Worterklärung und das historische Verständnis der spätjüdischen und frühchristlichen Literatur. Möchte es in dem Sinne des Mannes benutzt werden, dem dies Buch ein Freundschaftszeichen werden sollte und ein zweiter Abschiedsgruß geworden ist.

---

verdenke, wenn er sagt, hier sei etwas ganz anderes. Nur schließt der Unterschied die Beeinflussung doch nicht aus, sondern zeigt nur den Eigenbesitz des israelitischen Volkstums und der Einzelpersönlichkeit. Als drittes kommt dann die Kraft der Persönlichkeit in Frage; denn jede lebensfähige religiöse Neubildung ist Schöpfertat. Sie ist nicht bei Paulus allein; neben ihm stehen, uns im einzelnen unerkennbar, ähnliche, nur stärker im Judentum wurzelnde religiöse Persönlichkeiten, und ihnen vorausgeht die Reihe der schwächeren, die in unklarem Sehnen, in Bilderreden und apokalyptischen Träumen mit den neuen Gedanken der Unsterblichkeit, der Unvergänglichkeit der Kraft des Lebens, des Lichtes und des Guten in uns auch die persönliche Vorstellung eines ganz einzigartigen Vertreters übernommen haben, der vor allen anderen in das Lichtreich eingeht. Daß, was bei ihnen nur Ahnung und Traum war, Jesus in sich als erfüllt empfunden hat, scheint mir freilich die Grundbedingung für die ganze Weiterentwicklung. Indem er alles, was in schwerster Zeit die Sehnsucht der Propheten und Psalmisten seines Volkes von dem Erbarmen, der Treue und der Liebe Gottes gegen Israel gesagt hat, auf die Einzelseele überträgt und erweitert, erwächst ihm eine unendlich tiefe und doch einfache Auffassung des Verhältnisses von Gott und Mensch. Sie hat er zu künden und als Träger dieser Aufgabe als der Vermittler zwischen diesem Gott und den Menschen mit dieser Liebe selbstlos dem Sünder nachzugehen. In diesem Empfinden liegt die neue, religionsgründende Tatsache.

# I. Beigabe.

## Aion und ewige Stadt.

Eine Einzelfrage auf dem Gebiete der manichäischen Literatur führte mich, während ich das iranische Erlösungsmysterium zu rekonstruieren und zu erläutern versuchte, zu einer Reihe von Beobachtungen und Vermutungen über die hellenistische Vorstellung eines Ewigkeitsgottes und über die noch heute lebendige Vorstellung der „Ewigkeit" der Stadt Rom. Ihre sakrale Begründung in der Kaiserzeit galt es zu untersuchen, und zugleich an einem besonders auffälligen Einzelfall das Wesen des späteren Synkretismus darzustellen. Noch immer behandeln Philologen ja „gnostische" Anschauungen als ein besonderes, von der Volksreligion abgelöstes Gebiet, das man ohne Schaden für ihr Verständnis unaufgeklärt lassen kann. Daß es sich dabei um die wichtigste Frage der allgemeinen Religionsgeschichte handelt, habe ich versucht, für Theologen in dem Buch „Historia monachorum und Historia Lausiaca", Göttingen 1916, darzulegen, und möchte es hier an einem philologischen Stoff weiter verfolgen[1]). Den Rahmen des vorausgehenden Buches hätte die lange Untersuchung gesprengt; sie ganz loszulösen, schien nicht möglich, da die Erläuterung der orientalischen und hellenistischen Mysterien, die dafür nötig ist, auch für das Erlösungsmysterium unentbehrlich ist und die Aionvorstellung zugleich mit dem Erlöserglauben ins Judentum dringt, wie denn auch dieser in Wahrheit „allgestaltige Gott" selbst zum Erlöser geworden ist. So sei es gestattet, diese Untersuchung hier als Beigabe und vielleicht als Erholung für einen philologischen Leser zu bieten. Eine kurze orientalistische Einleitung wird er freilich mit in den Kauf nehmen müssen; orientalische und klassische Philologie können einander auf dem Gebiet des Hellenismus nicht entbehren.

1) Zwei vorbereitende Versuche bieten der zweite Exkurs des Poimandres und meine Mitteilungen auf dem zweiten internationalen Kongreß für Religionsgeschichte, Basel 1905.

## § 1. Das Zwölf-Stunden-Mysterium.

Chavannes und Pelliot haben im Journal Asiatique Sér. X T. 18 (1911) S. 499 ff. eine chinesisch erhaltene manichäische Schrift herausgegeben und ebenda Sér. XI T. 1 (1913) S. 133 ff. dargelegt, daß bei dem Eindringen des Manichäismus in China zwei Originalwerke Manis auch dorthin kamen, Das Buch von den drei Zeiten und Das Buch von den zwei Wurzeln. Beide zusammen bildeten das Lehrbuch oder den Katechismus der Auditores. Von dem Buch von den zwei Wurzeln gelang es ihnen (S. 140, vgl. 381) Schluß und Subskription einer Handschrift in zwei mitteltürkischen Blättern (A. v. Le Coq, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912, Türkische Manichaica aus Chotscho I, S. 23 u. 7) wiederzufinden. Über den Inhalt erfahren wir dadurch leider wenig, doch ist das Buch wohl sicher identisch mit dem im Fihrist an erster Stelle der Sendschreiben erwähnten Briefe über die beiden Prinzipien. In dem Buch von den drei Zeiten erkannten die beiden Forscher auf Grund der schon von Cumont (Recherches sur le Manichéisme I 5) angeführten Stellen[1]), doch seine Schlüsse im einzelnen berichtigend, die Epistula fundamenti, aus der Augustin viele Einzelheiten anführt. Im Schriftenverzeichnis des Fihrist schien sie zu fehlen. In Wahrheit bildet sie, wie ich jetzt sagen kann, dort das sechzehnte Kapitel des Buches der Geheimnisse, welches „Die drei Tage“ betitelt war. Den Beweis hierfür und zugleich die volle Bestätigung der Behauptung Chavannes und Pelliots gibt das Berliner Fragment T. II D 120, das ich durch die besondere Güte Prof. F. W. K. Müllers kenne. Die drei Tage werden hier erklärt, 1) wenn Ormuzd mit seinen Kindern zum Streite zieht[2]); 2) wenn der Vater der Größe in Bedrängnis hinaufführen wird[3]); 3) wenn alle kampffrohen Götter hineingeführt werden[4]). Das ist in der Tat Anfang, Mitte und Ende

1) Entscheidend sind die auf Epistula fundamenti bezüglichen Worte Augustins, Contra Felicem II p. 828, 25 Zycha „initium, medium et finem“ verglichen mit Sikand-Gumanik-Vizar p. 18 Salemann: „Die Grundlehre des Mani beruht auf der Unendlichkeit der Urprinzipien und das Mittelstück auf ihrer Vermischung, und das Ende auf der Scheidung des Lichts von der Finsternis“ (vgl. unten A. 4).

2) Er ist also hier der Urmensch mit seinen fünf Elementen oder Kindern.

3) Den, der in Bedrängnis ist, den Urmenschen, bzw. „die Seele“.

4) In das Lichtparadies, vgl. die Schilderung der ἀποκατάστασις in M 2 (Das mandäische Buch des Herrn der Größe, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1919 Abh. 12 S. 26). Dem entspricht die Beschreibung der drei Zeiten in dem „Fragment Pelliot“ zu Paris (Journal Asiatique Sér. XI Tome I p. 115): im Anfang

des Weltdramas, der großen Trilogie, die Mani älteren Quellen entnommen hat[1]). Die drei Tage entsprechen drei Weltzeiten. Da auch das Buch von den beiden Wurzeln ursprünglich ein Sendschreiben war, dürfen wir annehmen, daß Mani selbst die Epistula fundamenti später als selbständigen Teil in das Buch der Geheimnisse aufgenommen hat. Daneben lief es, vereinigt mit dem ersten Sendschreiben, als grundlegendes Lehrbuch um.

Wir dürfen erwarten, daß es in der chinesischen Schrift benutzt ist, und finden in der Tat in ihr an zwei Stellen (J. A. X 18 p. 540—545 und 565—569) Angaben über die „drei Tage", die freilich anders gewendet sind, auch in dieser Form nicht auf Mani zurückzugehen brauchen, dennoch aber jetzt wohl erhöhte Beachtung verdienen. Die drei Tage mit ihren zwölf Stunden bringen hier der Seele die vollkommene Göttlichkeit; ihnen gegenüber stehen zwei Nächte mit ebenfalls zwölf Stunden, welche den Mächten der Finsternis und des Bösen entsprechen. Zugrunde liegt die altiranische, auch für Manis System grundlegende Gleichsetzung der Gottheit mit dem Licht, der widergöttlichen Macht mit der Finsternis. Ich führe die Erklärung des zweiten Tages (a. a. O. S. 566) an: „Le second jour, c'est la semence pure de l'Homme nouveau[2]). Les douze heures, ce sont les douze rois lumineux des transformations successives[3]), ce sont aussi les merveilleux vêtements de la forme victorieuse de Yichou (Jésus) qu'il donne à la nature lumineuse; au moyen de ces vêtements merveilleux il pare la nature intérieure (ἔσω ἄνθρωπος, mandäisch Adakas) et fait que rien ne lui manque; la tirant en haut, il la fait monter et avancer et se séparer pour toujours de

sind Himmel und Erden noch nicht geschaffen, es gibt nur Licht und Dunkelheit, die in Feindschaft zueinander stehen; in der Mitte tritt das Licht in die Dunkelheit ein und dauert der Versuch, es wieder zu befreien; am Ende ist diese Befreiung vollzogen, die Finsternis wieder vom Lichte gesondert. Der mythologische Charakter ist in der Beschreibung mehr verdunkelt.

1) Den trilogischen Aufbau der Kosmogonie Manis habe ich in der Abhandlung Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur, Sitzungsberichte d. Heidelberger Akademie 1917 Abh. 10 S. 1 ff. beleuchtet und Spuren gleichen Aufbaues auch in der Literatur anderer von Persien einst beherrschter Länder nachgewiesen. Auch in der parsischen Kosmogonie waltet der gleiche Bau; er ist also älter als Mani.

2) Die paulinischen Termini καινὸς ἄνθρωπος und ἔσω ἄνθρωπος kehren in den Turfan-Fragmenten immer wieder; aus der christlichen Literatur stammen sie nicht.

3) Die Herausgeber übersetzen im Text „de transformation secondaire", stellen aber in der Anmerkung die von mir bevorzugte Übersetzung zur Wahl.

la terre souillèe." Ein Aufstieg der Seele zum Lichtreich wird beschrieben, offenbar nach einer Mysterienvorstellung. In der Tat entsprechen die beiden Lieder, die wir aus dem sechsten Gliede, bzw. der sechsten Stunde, des manichäischen Erlösungsmysteriums fast vollständig besitzen, durchaus. Das zweite derselben enthält die Mahnreden an die Seele, emporzusteigen und weiterzugehen und sich völlig von der Materie loszulösen; das erste schildert die Befreiung des Urmenschen (Ormuzd) aus dem Reich der Materie; diese Befreiung vollzieht nach dem Bericht des Fihrist und des Theodor bar Khoni[1]) Isa (Jesus).

Wir können der Vorstellung, die hiernach wohl ein gewisses Interesse gewinnt, durch zwei weitere Aufzählungen näher kommen, die sich auf den zweiten und dritten Tag beziehen. Die eine (a. a. O. S. 567) führt uns in eine merkwürdige, neuerdings von Weinreich (Lykische Zwölfgötterreliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes, Sitzungsber. d. Heidelberger Akad. 1913 Abh. 5) zuerst beobachtete Anschauung und Rechnungsart ein, die für die folgenden Ausführungen Wichtigkeit gewinnen wird: „Ce jour de l'Homme nouveau imite le vaste et grand Sou-lou-cha-lo-yi (Srosh, den Seelenführer); le douze heures imitent les cinq fils lumineux de Sien-yi (Raisonnement antérieur) et les cinq fils lumineux de Tsing-fong (Vent pur), ainsi que Hou-lou-chö-tö (Chroshtag, den Ruf) et P'o-leou-houotö (Padwahtag, die Antwort); en les réunissant, cela fait treize[2]) membres purs lumineux qui forment un jour." Zwölf Stunden und wirkliche Glieder ergeben zusammen Dreizehn (das Ganze), und diese Dreizehn sind ein Tag und ein Gott, Srosh-haray, der göttliche Gesandte. Ähnlich ist die Rechnung in der Kosmogonie des Eingangs (519 ff.), wo von dreizehn großen Lichtkräften die Rede ist, je fünf Söhnen des Sien-yi (Ormuzd?) und des Tsing-fong (spiritus vivens?), Chroshtag mit Padwahtag und Srosh-haray, denen dreizehn finstere Mächte entsprechen. Aber ähnlich ist auch (541 ff.) ein zweites System: der „große Weise des Lichts" läßt aus seinen fünf Gliedern

1) Vgl. die Ausführung in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 90 ff. Jesus vertritt dabei den Mondgott, der das Wissen bringt und die Toten belebt (vgl. z. B. A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1912 S. 24). Wenn die Epistula fundamenti, deren Benutzung für Theodor bar Khoni sichersteht, ihn Jesus nennt, so beruht das darauf, daß sie ursprünglich für das Abendland (im weiteren Sinn) berechnet war.

2) Die beiden Übersetzer wollen zwölf statt dreizehn einsetzen und verteidigen dies J. A. XI p. 378 gegen Aurousseau, zu Unrecht, wie sich zeigen wird.

(Elementen) durch Umwandlung die fünf geistigen Glieder (Tugenden) entstehen und fügt zu Chroshtag und Padwahtag, die mit jenen verbunden sind, den Boten des wohltätigen Lichts [1]) hinzu; Logos und Licht sind verbunden. „Ces treize termes, à savoir: l'éther, le vent, la lumière, l'eau, le feu, la pitié, la bonne foi, le contentement, la patience, la sagesse avec Kroshtag, Padvakhtag et la Lumière bienfaisante, sont des signes qui symbolisent le Vénérable de la Lumière du monde de la lumière pure." Die Dreizehn sind die Symbole Zarvans [2]), der Zeit und Licht ist. Jene Dreizehn sind hiernach der Aion; in den unmittelbar folgenden Worten werden sie als der zweite Tag, die zwölf großen Könige, die Weisheit und ihr Gefolge genannt, die der Lichtbote bringt; dann heißt es: „ce sont des signes qui symbolisent le soleil rond et complet". Wir haben es hier mit einer festen Religionsvorstellung zu tun, nach der für die bei Mani so beliebte Zwölfzahl (vgl. schon Baur, Das manichäische Religionssystem 290 ff.), wo es sich um den Aion handelt, die Zahl Dreizehn eintritt [3]). Für Srosh-haray, den Boten des Lichtes, hat ein Schreiber nachträglich die Weisheit eingesetzt, die in den iranischen Religionsurkunden und selbst in deren jüdischen Nachbildungen beliebig mit dem Gesandten Gottes wechselt [4]). Wie bei den Man-

1) Im Text jetzt „die Weisheit", doch ist sie schon früher genannt, und in der Aufzählung folgt dann das wohltätige Licht; aber nicht es selbst, wie Chavannes und Pelliot wollten, sondern nur der Bote desselben entspricht dem Srosh-haray.

2) Ihn erkennen Chavannes und Pelliot in dem „Vénérable de la Lumière du monde de la lumière pure" unter Verweis auf A. v. Le Coq, Journal of the Royal Asiat. Soc. April 1911 p. 281.

3) Auch hier handelt es sich um eine weit verbreitete Vorstellung. Nicht zwölf, sondern dreizehn Horen fand Johannes von Gaza dargestellt. Die siebente, also mittelste, hat, wie Gerh. Krahmer in der trefflichen Dissertation De tabula mundi ab Johanne Gazaeo descripta (Halle 1920, S. 47) erwiesen hat, die Aufgabe, das Himmelsrad zu drehen. Das tun an sich die zwölf anderen auch, aber in dieser einen, die dem „dritten Gesandten" Manis, dem viernamigen Gott der Inschrift des Antiochos IV von Kommagene uud anderen später zu erwähnenden Gottheiten entspricht, verkörpert sich noch einmal das Ganze. Daß diese Hore zugleich als siebente gezählt wird, erklärt sich daraus, daß der das Ganze bezeichnende dreizehnte Gott bildlich immer und in der Spekulation häufig in der Mitte steht. Krahmers Erklärung genügt noch nicht voll, aber der Grundgedanke ist richtig, wie sich später noch klarer zeigen wird.

4) Vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 51 ff., wo mir diese schlagende Beweisstelle leider entgangen ist. Daß man nicht einmal unsere Evangelien (Matth. 23, 34 = Luk. 11, 49 + 13, 34) verstehen kann, ohne derartige orientalische Spekulationen zu kennen, mag es entschuldigen, wenn ich hierauf noch einmal eingegangen bin.

däern dieser Gesandte gewöhnlich von zwei Uthras begleitet ist, und wie er in dem manichäischen Erlösungsmysterium mit Chroshtag und Padwahtag erscheint und durch sie spricht, so wird in dem zweiten System ausdrücklich gesagt, daß beide zu dem Lichtboten gehören. Die Dreizehn setzt sich in Wahrheit aus drei Gottwesen zusammen, von denen zwei, Ormuzd und spiritus vivens (Urmensch?) je fünf, eines, Lichtbote oder Rede, zwei Teile hat. Mit den zwölf Tagesstunden hat diese Auffassung ursprünglich nichts zu tun; wir werden sie auf anderem Boden ganz allgemein wiederfinden.

Ganz anders ist die Vorstellung S. 568. Nachdem vorher (565) die Definition gegeben ist: „Le premier jour, c'est la Lumière bienfaisante; ses douze heures, ce sont les douze grands rois à la forme victorieuse", folgt die vielbesprochene weitere Ausführung der Bedeutung dieser Stunden oder Könige: „le grand roi, la sagesse, la victoire constante, la joie, l'application à pratiquer (les préceptes de la religion), l'égalité, la foi, l'endurance des injures, la pensée droite, les actions méritoires, le cœur uniforme, la lumière totale". Die gleiche Liste bietet Theodor bar Koni in seiner Kosmogonie (allerdings in anderem Zusammenhang)[1]: „Le Messager évoqua douze Vierges avec leurs vêtements, leurs couronnes et leurs habitudes (?). La première fut la Royauté, la seconde la Sagesse, la troisième la Victoire, la quatrième la Persuasion, la cinquième la Pureté, la sixième la Vérité, la septième la Foi, la huitième la Patience, la neuvième la Droiture, la dixième la Bonté, la onzième la Justice, la douzième la Lumière"[2]. Wieder in anderen Zusammenhang stellt das soghdische Fragment M. 14 (F. W. K. Müller, Abhandl. d. Preußischen Akad. 1904 S. 44) dieselbe Liste der „Herrschaften"[3], aber auch hier ist die zwölfte das Licht kurzweg: der letzte Teil ist zugleich das Ganze selbst. Jene zwölf göttlichen Wesen, die dabei als mannweiblich erscheinen, bilden zusammen den göttlichen Vater, den Lichtgott oder den Gesandten[4]; so müßte

1) Pognon, Les coupes mandaites de Khouabir p. 189; Cumont, Recherches I p. 35.

2) Vgl. oben „Le soleil rond et complet".

3) Zu der Übersetzung vgl. die Beiträge Nöldekes bei Cumont a. a. O. sowie die Anmerkungen von Chavannes und Pelliot; die kleinen Abweichungen in den drei Listen erklären sich leicht; im ganzen haben sich die schillernden Begriffe bei den verschiedenen Übersetzungen, zunächst in orientalische, dann in moderne Sprachen, trefflich erhalten. Eine vierte Liste liegt, wie mir Prof. A. v. Le Coq mitteilt, in dem mitteltürkischen Fragment T. M. 423 vor.

4) Augustin, De nat. boni c. 44; Cumont a. a. O. 36, 1.

eigentlich auch das letzte von ihm verschieden sein, aber die Bilder gehen durcheinander: sie sind seine Rüstung, wie die fünf himmlischen Elemente die Rüstung oder die Glieder[1]) des Urmenschen sind; sie sind Himmelszeichen, also für spätere Zeit sicher die Zeichen des Zodiacus, andererseits heißen sie im Sikand-Gumanik-Vizar[2]) ausdrücklich die Töchter der Zeit, also des Zarvan, und sind daher die Stunden. Der chinesische Text beschreibt uns richtig ein Mysterium, das in den zwölf Stunden des Lichtes (den zwölf Tagesstunden der Perser) von der Erde in das vollkommene Licht, das Gottesreich, hinaufführt; befremdlich ist nur, daß dies nicht jenseits, sondern in der zwölften Stunde liegt.

Freilich geht auch diese Vorstellung in ihrer Entstehung kaum von dem Tag und seinen zwölf Stunden aus; schwerlich könnte sonst die letzte das volle Licht bedeuten. Eine räumliche Vorstellung, verbunden mit der Zwölfzahl, finden wir in einem babylonischen Mysterium, das uns Zimmern soeben[3]) erschlossen hat. Freilich handelt es sich nicht um eine Liturgie. Ein von Marduk aus schwerem Unglück (Krankheit?), ja sicherem Tode Erretteter preist den Gott und stellt die eigene Befreiung als Auferweckung aus dem Grabe dar. Alle Babylonier haben mit Staunen darin die Allmacht Marduks erkannt. Als Beweis dieser Allmacht wird in einem stark beschädigten Abschnitt die Belebung des Menschen durch ihn berichtet. Dann kehrt das Preislied zu dem eigenen Erlebnis des Redenden zurück. In den Esagiltempel, der anderwärts das Haus des Lebens heißt, ist er unter Gebet und Seufzen eingetreten. Er schildert nun:

„[Der ich hi]nabgestiegen war ins Grab, | bin ich wiedergekehrt zum Tor der Leb[enden]:
[im Tor] der Lebensfülle | wurde ich mit Lebensfülle besch[enkt],
[im T]or des großen Schutzgeistes | kam [mir] mein Schutzgeist wieder nahe,
[im] Tor des Wohlbehaltenseins | erblickte ich Wohlbehaltensein,
im Tor des Lebens | wurde mir Leben zuteil,

1) Zu dem Ausdruck vgl. Augustin Contra ep. fundam. 13 „per quos etiam duodecim membra luminis sui comprehendit".

2) Cumont a. a. O. 60.

3) Berichte d. Sächsischen Ges. d. Wissenschaften Bd. 70 (1918) Heft 5 Zum babylonischen Neujahrsfest II S. 47 (vgl. die Bemerkungen von Ebeling. Berliner philol. Wochenschr. 1919 Sp. 1042, die weiteren Aufschluß über das Mysterium erhoffen lassen).

im Tor des Sonnenaufgangs | wurde ich unter die Lebenden gerechnet,
im Tor der hellen Vorzeichen | wurden meine Vorzeichen hell,
im Tor der Sündenlösung | wurde mein Bann gelöst,
im Tor der Mundbefragung | befragte mein Mund,
im Tor der Seufzerlösung | wurde mein Seufzen gelöst,
im Tor der Wasserreinigung | wurde ich mit Reinigungswasser besprengt,
im Tor des Wohlbehaltenseins | wurde ich zur Seite Marduks erblickt,
im Tor der Fülleausschüttung | war ich zu Füßen der Sarpanitu niedergelegt,
in Gebet und Flehen | seufzte ich vor ihnen,
gutes Räucherwerk | legte ich vor ihnen nieder."

Es folgt eine Aufzählung von Speis-, Tier- und Trankopfern für die Schutzgottheiten von Esagil, die der Errettete darbringt, dann eine Unterschrift (?), die schwer beschädigt ist. Das entspricht mehr der Form der Aretalogie und erinnert an die Erzählung des Apuleius. Die Opfer werden wirklich gebracht sein und der Gerettete sich nachträglich einem Mysterium unterzogen haben, das die Wiederbelebung des Toten veranschaulichte[1]). Daß es sich an Marduk wendet, beruht offenbar darauf, daß dieser Gott selbst gefangen, ja tödlich verwundet war, dann aber befreit worden ist (Zimmern S. 3 ff.). Von der Ceremonie können wir erraten, daß es sich um ein Umschreiten oder Durchschreiten des Tempels oder bestimmter Heiligtümer in ihm handelt; zwölf Tore werden aufgezählt[2]), von denen freilich das dritte und elfte den gleichen Namen tragen; setzen wir sie dennoch als verschieden, wie die Art der Aufzählung rät, so wird man eine symmetrische Anordnung annehmen dürfen. Das zwölfte Tor bringt die Vollendung. Ein gewisser Zusammenhang mit der manichäischen Aufzählung von zwölf Aionen ist wohl wahrscheinlich, die Rechnungsart gleich. Die erste, auf die Zahl Dreizehn gestellte manichäische Rechnung scheint danach stärker von iranischem Denken beeinflußt; ein Gegenbild wird sich

1) So werden bei den Bakchanalien, der κατοχή der Sarapisdiener, den Isismysterien in Korinth die Weihen nach Errettung aus schweren Gefahren zur weiteren Sicherung genommen; im Attiskult soll die stellvertretende Weihe des Priesters aus Krankheit erretten.

2) In jedem erhält die Seele eine Gabe oder Eigenschaft der Gottheit. Selbst wenn das hier bildlich gemeint wäre, gestattete es Rückschlüsse auf ein Mysterium.

später in Indien nachweisen lassen. Wenn ich im folgenden beide Aufzählungen iranisch nenne, so tue ich es, weil wir den Urbesitz der beiden Nationen doch noch nicht sondern können, beide Anschauungen in hellenistischer Zeit als iranisch gelten und beide wirklich auch iranische Elemente enthalten.

Den zwölf Stunden entsprechen bei den Manichäern die zwölf wunderbaren Gewänder (oben S. 153), durch welche der Seelenführer die Seele schmückt und vollkommen macht. Hieraus erklärt sich sofort eine Stelle in dem Berliner Turfan-Fragment M. 10, die ich in der Abhandlung Die Göttin Psyche nach Prof. Andreas' Übersetzung veröffentlichen durfte: „Deinetwegen hat der gute Schiffer[1]) die (deine) aus Licht bestehende Psyche geschmückt, damit er dich hinüberführe mit Heil von uns nach dem Lichtreich". Schon dabei verwies Prof. Andreas darauf, daß zwei von demselben Verbalstamm (Schmücken) gebildete persische Namen Μιθροβουζάνης und Μαιοβουζάνης (der vom Sonnen- und der vom Mondgott Geschmückte) uns beweisen, daß die persische Religion zwei derartige Mysterien kannte. Die chinesische Schrift bestätigt und erläutert das. Das Fortleben des Brauches bezeugen hellenistische Weiterbildungen, die vor Manis Zeit fallen. Ich bespreche deren zwei.

Daß der Eingang des Hermetischen Corpus, die als Poimandres bezeichnete Schrift, auf der iranischen Lehre vom Urmenschen beruht, war schon in der Abhandlung über die Göttin Psyche dargelegt[2]). In die gleiche Gemeinde — oder, wenn die Bezeichnung anstößig ist, in die gleiche religiöse Tradition — gehört das etwas jüngere Wiedergeburtsmysterium Kap. XIII. Es schildert, wie der Mensch zum λόγος θεοῦ und Sohn des Einen, d. h. Gottes[3]), wird. Die zwölf Kräfte der Finsternis[4]) entweichen eine nach der anderen,

---

1) Also der Gesandte, der das Lichtschiff führt, in der Beschreibung Theodor bar Khonis Mithras.

2) Ihr System müßte danach von neuem dargestellt werden; ihre Zeit habe ich in den Gött. gel. Anz. 1918 S. 253 behandelt: sie fällt vor Philo.

3) Zwei Bezeichnungen für den Urmenschen, in dessen Stellung ja auch der Prophet des Poimandres erhoben wird, vgl. im Schluß ὁ σὸς Ἄνθρωπος — παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν (vgl. § 12) — § 26 ὡς πάντα παραλαβὼν καθοδηγὸς γίνῃ (§ 12 παρέδωκε τὰ ἑαυτοῦ πάντα δημιουργήματα).

4) Die τιμωρίαι τοῦ σκότους, die Laster und zugleich die Stunden der Nacht. Eine Aufzählung bietet das soghdische Fragment M. 34. Etwas abweichend und nach einem anderen System gebildet ist die Journ. Asiat. X 18 p. 567 gebotene Liste. Auch bei der Erweckung des Urmenschen heißt es bei Theodor bar Khoni (Cumont a. a. O. 46) „il fut délivré de nombreux esprits".

von den zehn nacheinander niedersteigenden Gotteskräften, deren letzte das Licht ist, verjagt: τῆς δεκάδος παραγινομένης, ὦ τέκνον, ἡ τὴν δωδεκάδα ἐξελαύνει, συνετέθη νοερὰ γένεσις καὶ ἐθεώθημεν τῇ γενέσει. Daß hier ein älteres System umgebildet ist, zeigt schon die erstaunte Frage des Initianden, wie denn nur zehn δυνάμεις die zwölf τιμωρίαι verjagen können, und die Antwort des Lehrers: die Zehnzahl ist seelenzeugend (ψυχογόνος)[1]. Auch die Aufzählung der δυνάμεις selbst lehrt es, wie ich schon im Poimandres S. 231 ausgeführt habe: auf γνῶσις θεοῦ, γνῶσις χαρᾶς, ἐγκράτεια καρτερία, δικαιοσύνη, κοινωνία, ἀλήθεια, die nacheinander herniedersteigen, folgen zusammen als unlöslich verbundene Trias die drei das Wesen Gottes bildenden Eigenschaften ἀγαθόν, ζωή, φῶς. Die manichäischen Fragmente zeigen uns jetzt das ursprüngliche, sicher also vormanichäische System, das hier einem Zahlenspiel zuliebe abgeändert ist: in ihm entsprachen den zwölf τιμωρίαι zwölf δυνάμεις θεοῦ.

Es wird gut sein, ehe wir weitergehen, diese Zahlenspielereien, die später für uns Wichtigkeit erlangen werden, bis in ihren letzten Ursprung zu verfolgen. Nach dem Fihrist (Flügel, Mani S. 86) hat der manichäische „König der Paradiese des Lichtes" fünf Glieder, die Sanftmut, das Wissen, den Verstand, das Geheimnis, die Einsicht, und fünf geistige Glieder, die Liebe, den Glauben, die Treue, den Edelsinn und die Weisheit. Auch das ergibt eine δεκὰς ψυχογόνος. Aber die Scheidung der zwei Arten Glieder ist unsinnig, klar nur, daß sie der Scheidung von leiblichen und geistigen Gliedern im Menschen nachgebildet ist. Wir finden sie, auf Gott übertragen, noch deutlich in den indischen Brahmana-Texten (H. Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft, die Weltanschauung der Brahmana-Texte S. 101): „Prajapati, der Allgott und Zeitgott, war zur Hälfte sterblich und zur Hälfte unsterblich; dies waren seine sterblichen *tanu* (Körper, Eigenschaft, auch Selbst): Behaarung, Haut, Fleisch, Knochen, Mark[2], und dies die unsterblichen: Geist, Rede, Atem, Gesicht, Gehör"[3]. Dabei steht neben diesem Dezimalsystem,

1) Als ψυχή ist dabei das Gottwesen, der innere Mensch oder Urmensch, gedacht, was jetzt ja nicht mehr befremdlich ist.

2) Dieselbe Fünfteilung des Menschen kehrt (neben der Teilung in fünf Glieder. die Extremitäten) in einer Anzahl manichäischer Urkunden, besonders der soghdischen Sprache wieder (die Aufzählung geht im Indischen am klarsten von außen nach innen).

3) Die unsterblichen *tanu* werden an anderer Stelle (Oldenberg S. 87) so zusammengefaßt: Atem und Rede, Gesicht und Geist, Gehör und das Selbst (*atman*) — also fünf Teile und (in der Mitte) das Ganze bilden eine Hexade.

dessen Ursprünglichkeit gegenüber dem manichäischen keines Beweises bedarf, auch ein duodecimales; man zählt zwölf *tanu* des Prajapati auf: die Speisegenießende und die Speiseherrin, die Herrliche und die Schöne usw.[1]). „Dies ist der ganze Prajapati." Dabei werden die *tanu* auch als Glieder (*angani*) dem Gesamtwesen (*atman*, das Ich oder Selbst) entgegengestellt, oder das Gesamtwesen wird als eine *tanu* mit den anderen zusammengestellt[2]). Aus dieser indischen Betrachtungsweise erklären sich die verschiedenen, einander oft seltsam widerstreitenden manichäischen Systeme. So das im Fihrist S. 86 angefügte: neben dem Lichtgott bestehen zwei gleich anfangslose Dinge, der Luftkreis (Lichtäther) und die Erde (Lichterde): „und die Glieder des Luftkreises sind fünf, die Sanftmut, das Wissen, der Verstand, das Geheimnis, die Einsicht, und die Glieder der Erde (Lichterde) der leise Lufthauch, der Wind, das Licht, das Wasser und das Feuer". Vergleicht man das frühere System, so ist klar: Lichtäther und Lichterde bilden als der körperhafte und geistige Teil des Lichtgottes diesen selbst; er ist eine Dreiheit, bzw. Zweiheit, und jeder der beiden Teile eine Sechsheit, bzw. Fünfheit, je nachdem man ihr Selbst als *atman* oder als *tanu* faßt. So ist die oben S. 154 aus der chinesischen Schrift angeführte Erklärung des zwölfstündigen Tages als Srosh-haray und zwar näher als zweimal fünf Götter mit Chroshtag und Padwahtag, also als Dreizehn, zu verstehen; so natürlich auch die Angabe des Fragmentes M. 98 (F. W. K. Müller a. a. O. S. 38), daß in den

1) Die Aufzählung ist davon bedingt, daß Prajapati auch das Opfer ist. Gerade beim Opfer heißt es (Oldenberg 171), daß er es zwölffach aus seinen eigenen Gliedern und Atemkräften (also aus sechs sichtbaren und sechs unsichtbaren *tanu*) zwölftägig bereitet. Er ist ja der Jahresgott, und das Jahr hat zwölf Monate, aber da es auch fünf Jahreszeiten hat, ist Prajapati auch fünfteilig, und wenn man beide Reihen von *tanu* addiert, siebzehnteilig.

2) Lehrreich ist besonders eine Stelle bei Oldenberg S. 88: von den sieben Versen einer Litanei werden die ersten sechs als Atem, Geist, Rede, Gehör, *apana* (Einhauch, vgl. Böthlingk, Zeitschr. d. Deutsch-Morgenländ. Gesellschaft 1901 S. 518) und Gesicht gedeutet. Der siebente, um die ganze Litanei „herumgelegte" ist der gesamte (wörtlich der zusammengetane) *atman*, das Selbst, offenbar die Summe. Hieraus erklärt es sich, wenn in dem dritten Kapitel des Kolosserbriefes der sicher aus hellenistischer Quelle entnommenen Aufzählung der Laster und Tugenden als Glieder des alten und neuen Menschen zu der Fünfzahl σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ, χρηστότης, ταπεινοφροσύνη, πραΰτης, μακροθυμία deutlich abgehoben hinzugefügt wird ἀγάπη ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. Ich vermute, daß auch die verschiedene Berechnung der Zahl der Ormuzd umgebenden Amehaspentas ursprünglich auf diese Rechnungsart zurückgeht, aus fünf wird sechs und sieben.

beiden Lichtschiffen (Sonne und Mond) je fünf seelensammelnde Engel walten; mit den beiden Fährleuten können sie auch als zwölf gerechnet werden, ja neben diesen zwölf erscheint dann als Dreizehnter des „dritte Gesandte". Der Verfasser der Hermetischen Schrift hält sich an diese δεκὰς ψυχογόνος, bildet aber die Zehnzahl aus der Siebenzahl, die ihm im Poimandres gegeben war (freilich als Zahl der τιμωρίαι) und die schon Philo (Quaest. in Exodum II 46) als entscheidend für die Wiedergeburt bezeichnet hat, und aus der Dreizahl der Eigenschaften Gottes, die in der Hermetischen Literatur die Hauptrolle spielen. Ein drittes System taucht also auf, und wir erkennen zugleich die Freiheit und die Gebundenheit dieser gnostischen Spekulationen. Die Grundlage für die christlichen Aufzählungen von fünf, sieben oder zwölf Tugenden oder Lastern und ihre Auffassung als Eigenschaften oder Glieder — beides bedeutet *tanu* — des alten oder neuen Menschen ist danach klar[1]).

Doch wir können sehr viel weiter gehen. Alle Pentaden der manichäischen Systematik beruhen auf der Fünfzahl der Elemente, der Glieder, Söhne oder der Hülle des Ormuzd. Sie ist, wie ich in den Hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 91 hoffe erwiesen zu haben, für Persien schon vor Alexander, ja vielleicht schon vor Zarathustra nachweisbar. Nun kehren genau die gleichen fünf Elemente, nämlich *akasa* (der freie Raum, in dem die Luft weht, der Äther), Wind, Feuer, Wasser, Erde bald nach der Brahmana-Zeit, also auch jedenfalls vor Zarathustra, in Indien wieder[2]), und ihnen entsprechen die zahlreichen Pentaden, die Teile des Ichs oder Teile des Jahres usw.[3]). Fast alle werden sie zugleich später zu Hebdomaden, sieben Jahreszeiten, sieben Weltgegenden, sieben

1) Daß die manichäischen Systeme älter als Mani sind, beweist ihre Übereinstimmung einerseits mit den frühchristlichen, andererseits mit den indischen. Über die angeblich frühchristliche Dreiheit πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη habe ich in den Hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 235 ff. wohl genügend gehandelt. Die neuentdeckte Dreiheit πραΰτης, ἐπιείκεια, ταπεινότης (Festgabe für Julius Kaftan S. 113 ff.) würde, selbst wenn II Kor. 10, 1 nicht mißdeutet wäre, ein Phantasiebild bleiben.

2) Ebenso später im Buddhismus, dessen Mönchstradition die oben besprochene Weiterbildung besonders klar zeigt: „zählt man zu den Elementen, Äther Kha, Wind Ka, Feuer Ra, Wasser Wa, Erde A noch die Intelligenz Ma (oder die Wissenschaft Sa), so erhält man die sechssilbige Formel, deren Magie von unendlicher Kraft ist" (Flügel, Mani S. 179).

3) Daß mit ihnen auch die fünftägige Woche irgendwie zusammenhängt, die sich bei den Persern und Babyloniern, aber auch bei anderen räumlich und kulturell ganz abgesonderten Völkern, wie den Mexikanern, findet, ist an sich wahrscheinlich, doch wage ich über die Art des Zusammenhanges keinerlei Vermutung.

Götterwelten, sieben Versmaße, sieben Atemkräfte (Oldenberg-S. 49). Ob hier Urzusammenhänge oder Entlehnungen sehr alter Zeit vorliegen, wird sich erst später erwägen lassen; ich bedaure lebhaft, daß Oldenberg das eigentümliche Rechenprinzip, dessen Bedeutung für die Religionsgeschichte sich später noch mehr herausstellen wird, nicht selbst weiter verfolgt hat. Für Mani ist die Folgerung wohl klar: er schöpft hier im wesentlichen aus altiranischen Vorstellungen, ohne die verschiedenen Fortbildungen, die aus ihnen erwachsen, innerlich in Einklang zu bringen. Tradition, nicht philosophische Spekulation bestimmt sein Schaffen.

Doch zurück zu dem manichäischen Mysterium, das die Reinigung und Vervollkommnung der Seele mit den zwölf Stunden des Lichttages verbindet. Daß Mani dabei tatsächlich ein älteres iranisches Mysterium benutzt und voraussetzt, zeigt am klarsten das von Apuleius geschilderte Isis-Mysterium; es lehrt uns zugleich die Art des späteren Synkretismus und die Einwirkungen des Irans auf die westsemitischen Völker am besten kennen. So sei denn der vielbehandelte und in neuerer Zeit von De Jong [1]) sogar zur Rechtfertigung okkultistischer Phantasien mißbrauchte Text, den ich schon im Archiv für Religionswissenschaft VII 406 behandelt habe, noch einmal einer wissenschaftlichen Analyse unterzogen. Etwas weiter werden wir jetzt kommen können.

Dreierlei Angaben haben wir zunächst zu scheiden: 1) die allgemeinen Angaben über Sinn und Bedeutung der Feier [2]), 2) die Andeutungen über den Verlauf der heiligen Handlung [3]), 3) die genaue Beschreibung des anschließenden Gemeindefestes [4]). Jene allgemeinen Angaben (XI 21) besagen, das Mysterium stelle einen freiwilligen Tod und eine aus Gnaden gewährte Neubelebung dar; es sei eine Art Wiedergeburt. Von heiligen Handlungen werden genannt zunächst eine Art Taufe oder Reinigung, die zu einer ersten

1) Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung, 2. Aufl. Leiden 1919; vgl. dazu Berliner Philol. Wochenschr. 1919 No. 40.

2) Sie sind dem Mysten unverwehrt; selbst auf Inschriften preist der Attisgläubige „arcanis perfusionibus in aeternum renatus".

3) Sie muß auch Apuleius, der fromme Wißbegier erwecken will, so geben, daß sie eine klare Vorstellung nicht gestatten (XI 23): „ecce tibi retuli, quae quamvis audita ignores tamen necesse est". Wo wir die heilige Handlung nicht erraten können, ist es müßiges Spiel, den psychischen Vorgang in dem Initianden dabei bestimmen zu wollen.

4) Sie darf wieder genau gegeben werden.

Darstellung im Tempel führt, ein *castimonium* von zehn Tagen, dann die Nachtfeier, das eigentliche Mysterium (XI 23), hierauf am Morgen die zweite Darstellung im Tempel (XI 24). Wieder wird der Myste dabei vor die Göttin gestellt, aber diesmal auf einem Postament als Standbild des Sonnengottes, in der Rechten die brennende Fackel, um das Haupt den Kranz, aus dem gebleichte Palmenblätter strahlenförmig hervorragen. Während er im schlichten Linnengewande am Abend in das Adyton geführt ist, steigt er jetzt „duodecim sacratus stolis" hervor und trägt — wahrscheinlich über ihnen als (zwölftes oder) dreizehntes[1]) — ein Byssos-Gewand mit reicher farbiger Stickerei[2]) und einen von der Schulter bis zu den Knöcheln herabfallenden Mantel; das Gewand beschreibt er: „quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus; hinc dracones Indici, inde gripes Hyperborei, quos in speciem pinnatos (pinnatae Hs.) alitis generat mundus alter. hanc Olympiacam stolam nuncupant" (XI 24). Die Bedeutung ist klar: der Myste ist durch die Wiedergeburt zum Gott, und zwar zum Sonnengott geworden. Das vorausgehende Mysterium wird nur andeutungsweise beschrieben in den nach des Apuleius eigener Absicht rätselhaften Worten: „accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo" (XI 23). Den Schluß bildet ein allgemeines Festmahl.

Daß wir wenigstens einiges davon verstehen können, danken wir den ägyptischen Totentexten und bildlichen Darstellungen[3]). Der Tote durchfährt die zwölf Stunden der Nacht und zwölf Reiche der Unterwelt, dann steigt er wieder zum Licht empor. Oder es heißt

---

1) Weniger glaublich würde mir nach dem folgenden Satz *(quod tunc temporis videre praesentes plurimi)* die Erklärung scheinen, *sacratus* beziehe sich nur auf die vorausgehende Handlung, während deren er nacheinander die zwölf *stolae* getragen habe.

2) *floride depicta vestis* könnte auch nur das mehrfarbige Gewand bezeichnen (vgl. Florid. c. 23: *navem . . . extrinsecus eleganter depictam*). Ihm entspräche dann das Byssosgewand der Isis XI 3. Von dem gewöhnlichen Linnengewand der Priester wird dies Byssosgewand deutlich unterschieden. Solche Gewänder werden in nachchristlicher Zeit aus Indien nach Ägypten exportiert (Philostratos Vit. Apoll. II 20). Die Farbenfreudigkeit der syrischen und persischen Priestertracht bezeugen Herodian V 5, 3. 4. 10, Dio Cassius LXXIX 11, 2 und der Alchemist Hierotheos (Ideler, Physici et medici graeci min. II p. 340, erklärt Nachr. d. Gesellsch. d. Wissensch. Göttingen 1919 S. 35).

3) Vgl. besonders Gustave Jéquier, De ce qu'il y a dans l'Hadès, Paris 1894.

von ihm, er habe die Tempel des Horus und Set umwandelt, wie das der König bei seiner Vergöttlichung tut[1]). Vorausgeht beidemal eine durch zwei Götter vorgenommene Reinigung oder Besprengung mit Leben und Kraft(?). Dieselbe Reinigung durch dieselben beiden Götter kehrt wieder in dem sehr jungen Totentext des Papyrus Rhind I (erstes Jahrhundert v. Chr.), und der demotische Text besagt hier: „Du verehrst die Sonne des Morgens und den Mond (und) die Luft und das Wasser (und) das Feuer; du verehrst die, welche zur Ruhe gegangen sind, nachdem deine Jahre vorübergegangen sind“[2]). Das stimmt so eng zu den Andeutungen des Apuleius, daß das jungägyptische Grundelement in der korinthischen Isisweihe gar nicht bestritten werden kann. Es kann sich nur fragen, ob sie rein ägyptisch geblieben oder schon von anderen Religionen beeinflußt ist. Die göttliche Verehrung der Elemente, mit denen sich hier Sonne und Mond verbinden, ist, wie mich Prof. Sethe belehrt, nicht altägyptisch; sie treten in früherer Zeit dort ganz zurück. Wohl aber erwähnt schon Herodot I 131 und später die Quelle des Apologeten Aristides (cap. 4 ff.) Sonne, Mond und die vier griechischen Elemente als Hauptgottheiten der Perser, und in der sogenannten Mithrasliturgie, die zwar nicht den offiziellen Mysterien entnommen, aber fast ganz iranisch empfunden ist, werden die göttlichen Elemente angerufen, die Erhebung des Mysten zu dem Urgott zu gestatten[3]). Auch jene vom Iran beeinflußte Beschreibung einer Vergottung im XIII. Hermetischen Kapitel zählt auf (§ 10): „Ich schaue (φαντάζομαι), nicht durch der Augen Sehkraft, sondern durch die aus den (zehn) Gotteskräften folgernde Geisteskraft: ich bin im Himmel, bin in der Erde, im Wasser, in der Luft; ich bin in den Tieren, bin in den Pflanzen; ich bin im Mutterschoß, bin vor Mutterschoß, nach Mutterschoß, bin überall.“ Eine ähnliche Mysteriendarstellung, wie sie Apuleius in den Worten „per omnia vectus elementa“ voraussetzt, scheint hier benutzt, um die göttliche Allgegenwärtigkeit zu schildern, doch wäre iranischer Einfluß in dieser Schrift sogar wahrscheinlich. Eine ähnliche Schilderung begegnet dann XI 20, nur

1) Morin, Rituel du culte divin en Égypte (Annales du Musée Guimet XIV) 91 und Du charactère religieux de la Royauté Pharaonique (A. d. M. G. XV) 97.

2) Vgl. für die Einzelheiten mein Buch über die hellenistischen Mysterienreligionen.

3) Über ihnen stehen statt Sonne und Mond Ἀρχή und Γένεσις. Ich glaube, daß die weitere Untersuchung ihre Verbindung mit Sonne und Mond einigermaßen wahrscheinlich machen wird.

tritt das hellenistische Element in der Beschreibung dieses Empfindens als Gott stärker hervor, die Erwähnung der Elemente noch mehr zurück: „Wenn du dich nicht Gott gleich machst, kannst du Gott nicht erkennen (νοῆσαι); denn nur vom Gleichen wird das Gleiche erkannt. Erhebe dich selbst bis zu der unermeßlichen Höhe; aus aller Körperlichkeit entrückt und über alle Zeitlichkeit erhoben, werde zur Ewigkeit (zum Aion), so kannst du Gott erkennen. Halte nichts dir für unmöglich, sondern betrachte dich als unsterblich und fähig alles zu erkennen, jede Kunst und jedes Wissen, jeden Lebewesens Art. Werde höher als alle Höhe und tiefer als alle Tiefe; nimm in dich auf das Empfinden alles Geschaffenen, des Feuers und des Wassers, des Trockenen und des Feuchten, überall zugleich zu sein, in der Erde, im Meer, im Himmel, unerzeugt, im Mutterschoß, Jüngling und Greis zu sein, gestorben und nach dem Tode zu sein. Wenn es dir möglich war, alles zusammen zu empfinden (νοῆσαι), Zeiten, Räume, Dinge, Eigenschaften, Maße, kannst du Gott erkennen (νοῆσαι)." In noch einfacherer Gestalt erscheint uns diese hochgestimmte Mystik, die weit über die Mysterienanschauung hinausgeht und sich doch mit ihr irgendwie zu berühren scheint, in den Preisliedern auf den Sonnengott in der Oase El-Khargeh, die bis in persische Zeit hinaufreichen. Der Sonnengott ist selbst alles Sein und ist der Ewigseiende; er weilt im Mutterschoß und tritt heraus, er wird zum Greis und verjüngt sich zum Kinde; er ist der Himmel und die Erde, die Tiefe, das Wasser und die Luft; er ist der Leib des Menschen und der Schöpfer des Baumes; er tritt herein in alles Gehölz und offenbart sich in allem Getier. Die nüchterne ägyptische Auffassung finden wir besser in der Zaubernovelle von Neneferkaptah in den sogenannten Erzählungen der Hohenpriester von Memphis: in der Unterwelt (der Toteninsel im Roten Meere) hat Gott Thot einen Zaubertext verborgen; wer ihn liest, gewinnt Gewalt über Himmel, Erde und Unterwelt, Berge und Meere, versteht, was die Vögel des Himmels und die kriechenden Tiere reden, und sieht die Fische im Abgrund der Fluten: er kann, wenn er in der Unterwelt ist, auf die Erde zurückkehren und den Sonnengott und dessen Genossen wiederschauen. Die Vergöttlichung beschränkt sich hier auf die Zauberkraft, und Rückkehr zum Licht ist das eigentliche Ziel.

Eine Entscheidung über die Frage fremder Einflüsse bietet uns erst die Beschreibung des nachfolgenden Textes. Nicht als Osiris, sondern als der Sonnengott wird Apuleius dargestellt. Sein Kopf-

schmuck ist der des syrischen Baalshamin. Das zeigt am deutlichsten der in Sî gefundene Kopf (vgl. H. Cr. Butler, Publications of the Princeton University, Archaeological Expeditions to Syria 1904–5 and 1909, Divis. II Sect. A Part 6 p. 304), auf den mich Prof. E. Littmann hinwies[1]). Auf östlichen Einfluß weist eine weitere Spur. Der Ausdruck des Apuleius „processi duodecim sacratus stolis" (XI 24) hat Anstoß erregt[2]). Deutet man einfach, so besagen sie, daß seine Weihung oder Vergottung durch die zwölf Gewänder bewirkt ist; das übergeworfene Gewand ändert die Natur, wie in den mandäischen und manichäischen Texten. Die volle Erklärung bietet der oben S. 153 ausgeschriebene chinesische Text: durch zwölf wunderwirkende Gewänder macht der zum Himmel emporführende Gott den Urmenschen oder ἔσω ἄνθρωπος rein und vollkommen. Wir lernen durch Apuleius, daß das wirklich einmal kultlich dargestellt war, und erkennen in dem dreizehnten Gewand, der „stola Olympiaca"[3]), das Himmelsgewand, das in der mandäischen, manichäischen und spätjüdischen Eschatologie eine so große Rolle spielt. Ja vielleicht ist der ganze Brauch einer Darstellung als Standbild des Gottes dem östlichen (syrischen?) Kulturkreis entnommen. Die alchemistische Schrift der angeblichen Kleopatra, welche ich in den Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften Göttingen 1919 S. 1 ff. herausgegeben habe, entstammt ihm, wie die Bezeichnung des offenbarenden Priesters als *komar* (Κομάριος) zeigt; sie setzt ein Vergottungsmysterium voraus, dessen Schluß die Aufrichtung des göttlichen Standbildes oder vielmehr des Vergöttlichten als Standbildes des Lichtgottes bildet (S. 18 Z. 141: ἐτελειώθη τὸ μυστήριον καὶ ἐσφραγίσθη ὁ οἶκος[4]) καὶ ἐστάθη ἀνδριὰς πλήρης φωτὸς καὶ θεότητος)[5]).

Aber noch eine andere seltsame Übereinstimmung verdient

1) In der Darstellung aus Baalbeck bei Dussaud, Revue archéologique Sér. IV Tom. I 139 sind die Blätter etwas anders, doch auch unverkennbar.

2) De Vliet vermutete: *duodecim sacratis stolis ⟨iniectis stipatus⟩*, weil in cap. 27 Apuleius sagt: *vidi quendam de sacratis linteis iniectum* (dort ist *quendam de sacratis* zu verbinden).

3) Kaibels Konjektur *Osiriaca* scheint mir danach unberechtigt.

4) Ich verstehe ὁ οἶκος hier von dem σῶμα τέλειον, das selbst als Bau oder als Tempel der Gottheit gefaßt wird.

5) Eine ähnliche Vorstellung mögen die Mandäer gehabt haben. Den Schluß der Himmelswanderung bildet fast immer die Angabe, daß der göttliche Führer den Emporgeführten in seiner Shkina aufrichtete. — Auch als Μιθριακὸν μυστήριον wird die Goldbereitung bezeichnet (Berthelot, Alchimistes grecs p. 114, 7).

wenigstens Erwähnung. Apuleius beschreibt sein göttliches Gewand: „quaqua tamen viseres, colore vario circumnotatis insignibar animalibus." Ich habe schon früher darauf hingewiesen, daß dem auffällig die Beschreibung des Gewandes der Löwen (der ersten höheren Mystenklasse in den Mithrasmysterien) entspricht. Porphyrios De abst. IV 16 berichtet darüber nach Eubulos: ὅ τε τὰ λεοντικὰ παραλαμβάνων (vgl. in den Inschriften *leontica tradiderunt*) περιτίθεται παντοδαπὰς ζῴων μορφάς. Über die Begründung war man sich nicht klar. Porphyrios, der besonders betont, was auf die κοινότης ἡμῶν πρὸς τὰ ζῷα weist, führt an: ὧν τὴν αἰτίαν ἀποδιδοὺς Πάλλας ἐν τοῖς περὶ τοῦ Μίθρα τὴν κοινὴν φορὰν (vgl. II 40 τῶν φιλοσοφούντων οἱ μὴ ἀποστάντες τῆς κοινῆς φορᾶς) οἴεσθαι ὡς πρὸς τὴν τοῦ ζῳδιακοῦ κύκλου (ὁμοίωσιν)[1]) ἀποτείνειν[2])· τὴν δὲ ἀληθινὴν ὑπόληψιν καὶ ἀκριβῆ περὶ τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν αἰνίττεσθαι, ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι κτλ.[3]). Die allgemeine Ansicht der Mithrasgläubigen — nur um solche kann es sich handeln — ist für uns wichtiger als die Klügeleien eines theologischen Philosophasters. Sie sah in dem Gewand des Mysten den Himmel mit den Tierkreiszeichen. Das ist verständlich, wenn wir vergleichen, daß der Sonnengott oder Himmelsgott in einer bestimmten Vorstellungsreihe in jedem Tierkreiszeichen seine Gestalt ändert[4]): zu ihm wird der Myste. Die Darstellung in dem Himmelsgewande entspricht jener anderen Darstellung eines löwenköpfigen Gottes, um dessen Leib sich die

---

1) Ergänzt von mir (auch εἰκόνα wäre denkbar); die Lücke erkannte schon Cumont, doch trifft seine Ergänzung φύσιν (Textes et monuments II p. 42) den Sinn nicht voll; nicht um die Natur des Zodiakos, sondern um seine Nachbildung handelt es sich. Der Myste trägt den Zodiakos als Gewand, er ist selbst der ihn durchwandernde Gott. Die Rechtfertigung wird sich später ergeben.

2) Ihr folgt Clemens von Alexandria, wenn er Strom. V 14, 103, 4 die zwölf Tage, die Platos Er (Zoroaster) leblos daliegt, dahin deutet: τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάστασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς διὰ τῶν δώδεκα ζῳδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν.

3) Die Behandlung der Stelle bei Cumont, Textes et monuments I 315, 5 und 309, 6 scheint mir unglücklich. Er weist eine mir nur durch ihn bekannte Deutung Gasquets, es handle sich um Gewänder, die der Myste ablege (richtig wäre: anlege), mit der Bemerkung zurück, daß es sich nur um die Metempsychose handle. Das gilt für Pallas, nicht aber für die κοινὴ φορά, auf die es allein ankommt.

4) Porphyrios bei Euseb Praep. ev. V 10, 6 p. 198c bezeugt für Horus und Hermes die Epiklese ὁ καθ' ὥραν τὰς μορφὰς ἀμείβων καὶ κατὰ ζῴδιον μετασχηματιζόμενος, Proklos zum Timaios 22c = I p. 107, 30 Diehl ἥ τε τῶν Αἰγυπτίων ἐνδείκνυται παράδοσις [καὶ] περὶ ἡλίου λέγουσα μυστικῶς ὡς διαφόρους ἐν τοῖς ζῳδίοις ἀμείβοντος μορφάς (vgl. zu 38 C Diehl III 56, 4). Die Anschauung ist nicht auf

Ringe der Himmelsschlange legen, wobei zwischen den Spiralen öfters die Tierkreiszeichen oder wenigstens die Zeichen der Solstitien und Äquinoktien angegeben sind[1]). Auf den Helios weist dabei zwingend der Sonnenlöwe, aber der Sonnengott selbst wird gerade im Mithraskult anders dargestellt. Es muß sich um eine mit ihm verbundene, aber doch selbständig gewordene Vorstellung handeln. Ich werde später auf sie zurückkommen.

Daß bei dem Himmelsgewand des Apuleius zwei Fabeltiere, Drache und Greif, besonders erwähnt werden, kann ich als Gegengrund nicht gelten lassen. Der bärtige Drache gehört, wie Boll in dem inhaltsreichen Aufsatz der Zeitschrift T'oung Pao (XIII, 1912, S. 699 ff.) gezeigt hat, in den ostasiatischen Zyklus der Stundengötter; geflügelte Greife ziehen auch in der syrischen Sakralkunst den Sonnen- oder Himmelswagen (Dussaud a. a. O. 379), und ihre Darstellung auf dem Gewand wäre durchaus verständlich. Auch wissen wir nicht, ob diese fertig aus dem Osten bezogenen Gewänder genau den Vorstellungen der bestimmten Gemeinde entsprachen. Etwas weiter führt eine andere Erwägung. Der syrische Sonnen- oder Himmelsgott hat sehr oft einen Diener, Führer oder Parhedros. Dem entspricht der Name des Priesters, welcher den Apuleius auf Befehl der Göttin weiht (XI 23) und die Rolle des Seelenführers, also des Srosh-haray, übernimmt; er wird durch sie Vater des Mysten (XI 25). Der Name Mithras, der ihm beigelegt wird, ist wie Attis offenbar mehr Kult- als Individualname[2]). Wir können in den kurzen Andeutungen des Apuleius schwerlich mehr und deutlichere Spuren der Verschmelzung ägyptischer und innerasiatischer Vorstellungen erwarten. Ein viel krasseres Beispiel solcher Mischung im Kult einer bestimmten Gemeinde habe ich in der Abhandlung über die Göttin Psyche S. 23—44 besprochen. Bei dem Isis-Mysterium lag die Verbindung schon an sich sehr viel näher. Der zwölf Stunden der Nacht, in denen die Seele nach

---

Ägypten beschränkt, wie die babylonische δωδεκάωρος zeigt. Sie gilt eher dem Gotte Ἀπόλλων Ἥλιος Ἑρμῆς Μίθρας, den die berühmte Inschrift des Antiochos IV von Kommagene (Dittenberger, Or. gr. inscr. 383, vgl. n. 20) nennt, d. h. dem Erlösergott. Sieben Gestalten hat der Aion (bzw. Urmensch) der Pseudoklementinen (Hom. III 20, Recogn. II 22), sieben mal sieben (vgl. 175 A. 2) der der Nosairi.

1) Cumont, Textes et monuments I 80.

2) Mithras als Seelenführer (Erlöser) ist auch durch das Denkmal des Antiochos IV von Kommagene und Julian Conv. 336c bezeugt. Bei Mani ist ebenfalls er „der dritte Gesandte", tritt aber im ganzen sehr zurück, weil Mani selbst an seine Stelle getreten ist.

ägyptischem Glauben die zwölf Reiche der Unterwelt durchfährt[1]), waltet Isis als das die Nacht beherrschende Gestirn; ihr dienen zwölf Stundenengel[2]), und zwölf Namen trägt die Göttin selbst, offenbar als Inbegriff und Zusammenfassung dieser zwölf Gottesmächte (vgl. den Zaubertext Kenyon, Greek Pap. I 111 Z. 862 ff.)[3]). Ihr Kultgenosse, Sarapis, wird in jüngerer Zeit außerordentlich oft mit Mithras, aber auch mit dem Aion gleichgesetzt. Der Tote ferner wird ja selbst zum Osiris, und wenigstens die Seele des Königs steigt am Morgen mit der Sonne empor. So konnte sich mit der ägyptischen Vorstellung der Fahrt durch die zwölf Nachtstunden ein iranisches Vergottungsmysterium verbinden, das sich in den zwölf Tagesstunden vollzieht und zum Lichtgott macht. Wohl sind sie im Wesen verschieden; letzteres führt von der Erde zum Himmel herauf, erstere von der Erde zur Unterwelt und aus ihr wieder zur Erde zurück; aber nicht direkt aus dem Iran scheint das erstere übernommen, sondern durch semitische Vermittlung, und wenigstens das babylonische Mysterium führt aus dem Grabe und der Nacht in den Himmel (?); noch in der Unterwelt scheint sich die Neubelebung zu vollziehen, und erst das fünfte Tor ist das Tor des Sonnenaufgangs, hinter dem der Initiand wieder zu den Lebenden gerechnet wird. Der babylonische Text würde uns die Worte „deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo" vorzüglich erklären[4]) und sichert die Auffassung der ganzen

---

1) In die „unterirdische Halbkugel" verlegt auch Apuleius (XI 6) das Totenreich: „cum spatium saeculi tui permensus ad inferos demearis, ibi quoque in ipso subterraneo semirotundo me . . . Acherontis tenebris interlucentem Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elysios incolens ipse, tibi propitiam frequens adorabis."

2) Die Vorstellung ist alt. Maspero (Mémoire sur quelque papyrus du Louvre, Paris 1875, p. 59—72) gibt eine kleine Liturgie von zwölf Stundengebeten für den schlafenden König; jeder Stunde waltet eine andere Gottheit.

3) Auch Marduk trägt in der babylonischen Neujahrsprozession in jedem der sieben Heiligtümer, in das er kommt, einen anderen Namen. Es sind die „sieben Namen Marduks bei seinem Kommen und Gehen" (Zimmern a. a. O. S. 43). Zwölf Namen hat Sarpanitu, seine Gattin (C. F. Lehmann, Klio III 139). Doch ist Ähnliches auch sonst nachzuweisen.

4) Im Tor des Schutzgeistes naht sich dem Initianden der Schutzgeist, im Tor des Wohlbehaltenseins erblickt er Wohlbehaltensein, im elften Tor ist Marduk an seiner Seite, im zwölften wirft er sich zu Füßen der Sarpanitu nieder. Ein Hinabsteigen und Hinaufsteigen begegnet uns auch in der alchemistischen Nachbildung eines Mysteriums bei Zosimos (Berthelot, Les alchimistes grecs 108); fünf-

Weihe. Aber wie sich der Aufstieg zu den *superi* einordnete[1]), läßt sich nicht erraten. Vermuten läßt sich nur, daß die Anschauung der Hermetischen Schriften, der Gott und der Vergottete stehe außer Zeit und Raum, miteingewirkt hat, und daß sich die Verbindung der semitischen und iranischen Elemente schon in Ägypten vorbereitet oder gar vollzogen hat; aber wie sich dem Ordner des korinthischen Mysteriums der Hergang der Vergottung darstellte und mit welchen Mitteln er ihn zum Ausdruck brachte, wissen wir nicht.

## § 2. Der Ewigkeitsgott in Orient.

Die Vorstellung von den zwölf Stunden und der in ihnen waltenden Gottheit wird noch in einer anderen Bedeutung verwendet. Wir hören, daß das Weltall oder der Mensch, und zwar entweder nach seinem Äußeren oder nach seinem Inneren, in diesen Zeitabschnitten geschaffen ist, oder vielmehr immer aufs neue geschaffen wird; die Begriffe Schöpfung und Erhaltung durchdringen sich dabei unlöslich und führen über zu der Vorstellung vom Weltregiment[2]). Ich nehme als Probe etwa aus dem Papyrus Mimaut Z. 194 ff.: ⟨ὥρᾳ α΄⟩ μορφὴν ἔχεις καὶ τόπον παιδὸς[3]) πιθήκου· γεννᾷς δένδρον ἐλάτην, λίθον ἄφανον (?), ὄρνεον γῦπα, ἐ⟨πὶ γῆς μῦν⟩, ὄνομά σοι Φρουερ. ὥρᾳ β΄ μορφὴν ἔχεις μονο⟨κ⟩έ⟨ρου⟩, γεννᾷς δένδρον περσέαν, λίθον κεραμίτην, ὄρνεον ἀλθόδατον, ἐπὶ γῆς ἰχνεύμονα, ὄνομά σοι Βαζητοφως. So wird jedes Wesen mit einer Stunde verbunden, und jedes hat die Stunde, in der es Gott preisen soll.

Wie in dieser und in verwandten Aufzählungen die Tiergestalten der ostasiatischen Dodekaoros entsprechen, hat Boll in dem erwähnten Aufsatz ausgeführt. Es handelt sich in ihr immer um Doppelstunden, die zwölf Teile eines Dunkel und Licht umfassenden Tagesganzen, das sich ohne Unterbrechung wiederholt; so können dieselben Zeichen auch zwölf Jahre[4]) oder Tage bedeuten. Schöpfung und Erhaltung

---

zehn dunkle Leitern führen zur Tiefe, dann fünfzehn helle zur Höhe (vgl. Hellenistische Mysterienreligionen[3] S. 164). Er rechnet mit 28, bzw. 30 Aionen.

1) Zu ihm gehört das Durchmessen der Elemente, in die Unterwelt notwendig das Schauen der Totensonne.

2) Einiges Material bietet die Beigabe II des Poimandres „Buchstaben-Mystik und Aionen-Lehre".

3) πεδος Pap. Tatsächlich wird der Sonnengott da als Kind dargestellt. Doch scheint καὶ τόπον παιδός hier Zusatz.

4) Es ist wichtig, daß die δωδεκαετηρίς nach Censorin 18, 7 ganz allgemein *annus Chaldaicus* heißt (Boll P.-W. Realenzyklop. V 1254).

müssen ihren ununterbrochenen Fortgang nehmen. Wenn sie in den Zauber-Papyri auf die zwölf Stunden des Lichttages übertragen sind, die der Ägypter früher nicht durch Tiere, sondern durch Darstellungen des Sonnengottes in den verschiedenen Lebensaltern vom Kinde bis zum müden Greise zum Ausdruck gebracht hatte — denn der Gott wird an jedem Morgen neu geboren und stirbt am Abend —, so erklärt sich diese Übertragung wohl aus der Vorstellung, daß die Sonne allein das Leben schafft, ist aber notwendig sekundär[1]). Für den Begriff der unaufhörlichen Dauer, der sich mit der babylonischen Dodekaoros verband, mußte der Ägypter zu den zwölf Stunden des Tages die zwölf Stunden der Nacht, zu der δωδεκάωρος ἡμερινή die δωδεκάωρος νυκτερινή fügen, wie sich ihm ja auch der Begriff Immerwährend in der Nebeneinanderstellung von Sonne und Mond ausdrückt. Aus der Bezeichnung dieser vierundzwanzig Stunden durch die Buchstaben des griechischen Alphabets — das eigene hätte dem Ägypter fünfundzwanzig, die semitischen zweiundzwanzig geboten — erwächst zum großen Teil die Buchstabenmystik, für die ich in der zweiten Beilage des Poimandres wohl genügend Beispiele geboten habe[2]).

1) Die bildliche Bezeichnung der ostasiatischen Dodekaoros selbst läßt sich bis etwa ins zweite vorchristliche Jahrhundert zurückverfolgen (vgl. Boll a. a. O.). Vgl. zu der Frage jetzt Sethe, Nachrichten d. K. Gesellschaft d. Wissenschaften Göttingen 1920 S. 103 ff.

2) Der Zusammenhang mit der im vorigen Paragraphen besprochenen Anschauung liegt nicht nur in der Person des Gottwesens, sondern in der Vorstellung eines beständigen Änderns der Gestalt. Der Begriff des παντόμορφος θεός, der das All durchwaltet, wird uns immer wieder begegnen. Ihm voraus liegt offenbar die Angabe einer bestimmten Zahl von Gestalten oder Göttern, in denen der eine Gott erscheint. Die Erweiterung mag dann zum Teil daran hängen, daß die heilige Zahl als Vollzahl gefaßt wird (so bei den Babyloniern die Sieben; siebenmal heißt immer), zum Teil daran, daß jede Einheit aus ihr wieder in gleicher Weise geteilt gedacht wird (aus der Sieben wird die Neunundvierzig usw.), falls sich nicht gar mehrere heilige Zahlen dabei verbinden. Immer scheint die Grundvorstellung „Einer und Viele", welche die junge Philosophie, z. B. Damascius II 33, 21 Ruelle, als das Wesenhafte an dem παντόμορφος θεός oder Αἰών hervorhebt (noch charakteristischer der arabische Gnostiker Monoimos, der diesen Aion mit dem Anthropos gleichsetzt). In der Erlösungslehre wird das stark betont, vgl. das Aiongebet Dietrich, Abraxas 176, 12 ὁ μεταμοοφούμενος εἰς πάντας ἐν ταῖς ὁράσεσιν, ἀόρατος, Αἰὼν αἰῶνος (d. h. κόσμου, das Gebet gibt echte Sarapislehre, vgl. Macrobius I 20, 13—18; besonders zu beachten ist die Deutung der drei Tierköpfe auf Vergangenheit Gegenwart und Zukunft) und die ganz iranische Lehre des Hermes περὶ ἀϋλίας (so zu lesen): καὶ οὕτως νοήσας καὶ πολιτευσάμενος θεάσῃ τὸν θεοῦ υἱὸν πάντα γινόμενον τῶν ὁσίων ψυχῶν ἕνεκεν, ἵνα αὐτὴν ἐκσπάσῃ ἐκ τοῦ χώρου τῆς εἱμαρμένης

Eine andere, ältere Ausdrucksweise für die Vorstellung der ununterbrochenen Wiederkehr eines festen Zeitabschnittes bietet der Umlauf des Mondes durch die achtundzwanzig Häuser oder Stationen. Auch mit ihm verbindet sich die Schöpfungsvorstellung (vgl. Poimandres S. 271), vor allem aber die Vorstellung der immer wechselnden Gestalten, die fraglos sogar hier zuerst entstanden ist. So wird denn die Göttin in einem Zaubertext angerufen (Kenyon, Greek Pap. I S. 108): ἐπικαλοῦμαί σε πάνμορφον καὶ πολυώνυμον δικέρατον θεὰν Μήνην, ἧς τὴν μορφὴν οὐδὲ εἷς ἐπίσταται, πλὴν ὁ ποιήσας τὸν σύμπαντα κόσμον Ἰαώ, ὁ σχηματίσας (σε) εἰς τὰ εἴκοσι καὶ ὀκτὼ σχήματα τοῦ κόσμου, ἵνα πᾶσαν ἰδέαν ἀποτελέσῃς καὶ πνεῦμα ἑκάστῳ ζώῳ καὶ φυτῷ νείμῃς. Neunundzwanzig Gestalten scheinen dann aufgezählt, darunter eine (λέων) jetzt doppelt, eine, die keine anschauliche Vorstellung, sondern nur eine Bezeichnung der Gesamtheit gibt, πολύμορφος παρθένος. Es ist also nicht zu entscheiden, wie der Zauberer rechnete, ob er das Ganze nach den Teilen mitzählte (wie oben S. 154 nach den zwölf Stunden Srosh-haray als dreizehnten)[1], oder ob er den letzten Teil dem Ganzen gleichsetzte (wie das vollkommene Licht oben S. 155 der zwölften Stunde)[2]. In der Vorstellung stimmen Ägypter und Perser eng überein; die achtund-

---

ἐπὶ τὸν ἀσώματον. ὅρα αὐτὸν γινόμενον πάντα, θεόν, ἄγγελον, ἄνθρωπον παθητόν. πάντα γὰρ δυνάμενος πάντα ὅσα θέλει γίνεται καὶ πατρὶ ὑπακούει διὰ παντὸς σώματος διήκων. φωτίζων τὸν ἑκάστης (ψυχῆς) νοῦν εἰς τὸν εὐδαίμονα χῶρον ἀνώρμησεν, ὅπουπερ ἦν πρὸ τοῦ σωματικὸν γενέσθαι αὐτῷ ἀκολουθοῦντα καὶ ὑπ' αὐτοῦ ὀρεγόμενον καὶ ὁδηγούμενον εἰς ἐκεῖνο τὸ φῶς (Poimandres S. 103, mißverstanden von Jos. Kroll S. 411). Benutzt ist ein Spruch des Poimandres ὁ δὲ υἱὸς τοῦ θεοῦ πάντα δυνάμενος καὶ πάντα γινόμενος ὅτι θέλει ὡς θέλει φαίνει ἑκάστῳ (Poimandres 105, vgl. die Fortsetzung). Daß der Spruch in das christliche Ἀσκητικόν der Messallianer übergegangen ist (Vater, Sohn und Geist werden in der in § 5 zu besprechenden Auffassung als die drei Teile des Aion gefaßt) ist begreiflich; das syrische Mönchtum, und durch es das ägyptische, ist aufs stärkste vom Manichäismus beeinflußt (zu dem Ἀσκητικόν vgl. Historia monachorum und Historia Lausiaca S. 198; die Einwirkung des Manichäismus auf die πτωχοὶ πνεύματι und Messallianer ist dort noch zu wenig betont). Eine gewisse Einwirkung dieser Aion-Vorstellung zeigt schon die Weisheit Salomos 7, 22 ἔστιν γὰρ ἐν αὐτῇ (τῇ σοφίᾳ) πνεῦμα νοερόν . . . . παντοδύναμον, πανεπίσκοπον καὶ διὰ πάντων χωροῦν πνευμάτων νοερῶν, καθαρῶν, λεπτοτάτων. Die stoische Formel, die im folgenden noch nachwirkt, wird durch die vier Schlußworte umgebogen; die Sophia durchdringt alle Geisteswesen und wirkt durch sie, wie der Aion durch die anderen Götter wirkt, in denen er erscheint. Wie man die Worte sonst interpretieren kann, sehe ich nicht.

1) Dann wäre λέων einmal falsch für ein anderes Wort eingesetzt.

2) Dann wäre λέων einmal zu tilgen und πολύμορφος παρθένος an das Ende zu stellen. Zur Schreibung des Verzeichnisses vgl. Poimandres S. 263.

zwanzig Qorta erscheinen auch im Bundehesh (cap. 2); in den Mond versetzt Mani nach Augustin (Contra Faustum XX 6) die mannweibliche Weisheit oder Παρθένος τοῦ φωτός, und man bezeichnet als ihre Eigenheit, Form und Aussehen zu verändern (A. v. Le Coq, Türkische Manichaica aus Chotscho I S. 25, Abhandl. d. Berliner Akad. 1912)[1]; der Ägypter identifiziert sie mit der weisen Isis und ruft sie in Gebeten an (Wessely Denkschr. 1888 S. 116 Z. 2836): ἀρχὴ καὶ τέλος εἶ, πάντων δὲ σὺ μούνη ἀνάσσεις· ἐκ σέο γὰρ πάντ' ἔστι καὶ εἰς Αἰῶνα τελευτᾷ. Die Ergänzung dazu gibt ein anderes Gebet (ebenda S. 74 Z. 1205): ὁ κύριος ἐπεμαρτύρησέ σου τῇ σοφίᾳ, ὅ ἐστιν Αἰών, καὶ εἶπεν σὲ σθένειν, ὅσα καὶ αὐτὸς σθένει. Sie ist also der Αἰών. Wenn in dem gewaltigen Hymnus des XIII. Hermetischen Kapitels, das ganz iranisch gefärbt ist und die iranischen fünf Elemente nennt, der Myste sich als den Urmenschen oder Λόγος θεοῦ fühlt, so sagt er zu dem Urgott: σὺ εἶ ὁ θεός. ὁ σὸς Ἄνθρωπος[2] ταῦτα βοᾷ διὰ πυρός, δι' ἀέρος, διὰ γῆς, διὰ ὕδατος, διὰ πνεύματος, τῶν κτισμάτων σου. ἀπὸ σοῦ Αἰῶνος εὐλογίαν εὗρον, καὶ ὃ ζητῶ, Βουλῇ τῇ σῇ ἀναπέπαυμαι, und bezeichnet damit den Aion als die Σοφία, oder wenn man lieber will, den Νοῦς. Der Aion ist ja mannweiblich, und der Νοῦς ist vorher I 30 ausdrücklich als Lehrer des Lobgesanges genannt worden: τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ Νοός [μου] τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου τὸν τῆς αὐθεντίας λόγον. Der Aion ist durchaus dabei als persönliche Gottheit gefaßt[3].

---

1) Vgl. dazu Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 51.

2) Vgl. hierzu oben S. 159, 3.

3) Lackeit, der in der tüchtigen Dissertation 'Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen' S. 80 die Stelle anführt, hat das Wichtigste überschen, die Bedeutung, die das Wort hier hat. Er hätte die Stelle sonst mit Aion-Gebeten der Papyri, nicht aber mit den philosophischen Erwähnungen verbunden. Etwas richtiger urteilt Jos. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos S. 68 über die Stelle. In Corp. Herm. XI 3 (Lackeit S. 79) ist im Haupttext der Aion philosophisch gefaßt, in einem aus anderer Quelle eingelegten Glossem halbpersönlich; dem Haupttext gehört οὐδὲ ἀπολεῖται τι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ τοῦ κόσμου ὑπὸ τοῦ αἰῶνος ἐμπεριεχομένου. κοσμ⟨οποι⟩εῖ οὖν τὴν ἀθανασίαν καὶ διαμονὴν ἐνθεὶς ὁ αἰὼν τῇ ὕλῃ. Zwischen beide Sätze eingelegt ist: Ἡ δὲ θεοῦ σοφία τί[ς] ἐστι; — Τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν καὶ ⟨ἡ⟩ εὐδαιμονία καὶ ἡ πᾶσα ἀρετὴ καὶ ὁ αἰών. Man darf nicht mit Zielinski (Arch. f. Religionswissensch. VIII 354, 1) die letzten drei Worte abtrennen; gerade die Sophia wird ja in den Papyri ausdrücklich als der Aion bezeichnet. Genau wie in dem Poimandres stellt sich in dem oben im Text angeführten Zauber (Wessely a. a. O. S. 74 Z. 1177) der Myste als der Ἄνθρωπος θεοῦ diesem mit der Sophia identifizierten Lebensgott gegenüber; vgl. Hiob 15, 7 „Bist du als erster der Menschen geboren und vor den Hügeln gekreist? Hörtest du zu in

Mit dem Mondumlauf hängt ursprünglich die siebentägige Woche zusammen. Auch in ihr waltet dieselbe Gottheit, die ἑπτάστολος Ἶσις, und wird in den Zauberpapyri daher durch die sieben griechischen Vokale bezeichnet[1]). Den Zusammenhang mit der Vorstellung von den 28 Mondhäusern erkennen wir noch, wenn bisweilen die sieben Vokale in ansteigender Zahl geschrieben werden α εε ηηη ιιιι οοοοο υυυυυυ ωωωωωωωω[2]). Jünger sind dann die Vorstellungen von dem dreißigtägigen Monat[3]) oder von den 360 oder 365 Tagen

---

Gottes Rat und rissest die Weisheit an dich?“ Dem gleichen System gebört das Zaubergebet des Papyrus Anastasy an (Wessely a. a. O. 139; Kenyon, Greek Pap. I 80): der Gott, der die Erde gegründet, die Menschen und die Geister geschaffen, dem Meer die Schranken gesetzt hat, den Himmel erschüttert, Licht und Dunkelheit geschieden hat, der das Diadem der Welt trägt, ist ιαωουηε (der Gott der sieben Spären), der ἀπλάνητος Αἰών (im Gegensatz zu den Planeten, er ist ὁ ἑστώς) und ist zugleich der Νοῦς, der syrische Lichtgott und der Jahve der Juden. Man sieht, woher der Vorwurf stammt, die Juden dienten den Planeten (seinen Teilen und Gliedern).

1) Vgl. Boll, Hebdomas, Pauly-Wissowa VII 2550. Später wird natürlich die Planetenwoche daraus.

2) Daneben begegnet auch siebenmalige Wiederholung jedes Vokals, also ein heiliger Name von 49 Buchstaben. Auch zu ihnen wird ab und an das Ganze als fünfzigster addiert und ein Name von 50 Buchstaben erwähnt. Die Anschauung verdeutlicht am besten die christliche Aionen-(Erzengel-)Inschrift vom Theater zu Milet, die Deißmann, Licht vom Osten S. 328 trefflich erläutert hat: jeder der sieben Aionen ist dem Ganzen gleich, oder vielmehr ist das Ganze; unter sich sind sie durch das Vortreten des einen oder anderen Planeten (Vokals) verschieden; „aliusque et idem nasceris“ sagt nicht erst Horaz von dem Sonnengott. Die Inschrift von Milet zeigt zugleich, wie dieser Gott als Schirmherr einer Stadt und ihrer Bewohner gefaßt wird. Vergleichen wir hiermit die Christologie der von mir gefundenen sehr alten Schrift von den dreierlei Früchten des christlichen Lebens, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft XV, 1914, S. 67 und 82, so sehen wir eine andere Rechnung: Gott schafft aus dem Feuer der *principes* (ἄρχοντες, hier wohl für die Sphärenkreise) sieben Engel, von denen er den einen zum Sohne annimmt; auf ihn bezieht sich Jes. 2, 12 ἡμέρα κυρίου Σαβαώθ. Als der Aion wird Christus bezeichnet; er ist das Ganze und zugleich einer der sieben Teile, wie nach der babylonischen Zählung die zwölfte Stunde zugleich das Ganze (das volle Licht) ist. Auch Melito (Otto, Corp. Apolog. IX 421) faßt Christus als den Aion, wenn er ihn in Hinweis auf Ezechiel cap. 1 *auriga Cherubim* nennt, wie Claudian in dem später zu besprechenden Preisliede Anth. Pal. I 19.

3) Falls nicht der dreißigjährige Umlauf des Saturn gemeint ist. Nach Zyklen von dreißig Jahren rechnet der Ägypter bei der Berechnung unendlich langer Dauer schon früh, und die dabei gebrauchten Formeln gehen auch in die hellenistischen Monumente über, wie z. B. ὁ κύριος τῶν τριακονταετηρίδων in dem griechischen Text der Inschrift von Rosette.

des Jahres[1]) als Sinnbild der ewig gleichmäßigen Dauer, und besonders das Jahr wird Sinnbild des Aion, der Jahresgott wird „der Aion“ [2]). Aber auch jedes andere Zeitmaß, das *saeculum* der Römer wie die Sothisperiode der Ägypter, kann zur Bezeichnung des Aions dienen. Es ist eine Fortbildung, wenn dann wieder Wochen, Dodekaden, Monate oder Jahre von Aionen gebildet werden (Orac. Sib. VII 127 αἰώνων ἐνιαυτοί, vgl. Origenes II 374, 19 Kötschau). Selbst der Begriff αἰῶνες αἰώνων bildet sich und ist schwerlich auf die sakrale Sprache beschränkt; wenigstens scheint Cicero De nat. deor. II 52 ihn aus astronomischer oder philosophischer Quelle zu kennen und nachzubilden: „stella nihil inmutat sempiternis saeclorum aetatibus“.

Das Eigentümliche der Grundvorstellung ist danach wohl klar. Ein bestimmter Zeitabschnitt, der aus gleichen Teilen bestehen muß, wird seiner gleichmäßigen Wiederholung halber zum Bilde zeitlicher Unendlichkeit. Das ist seltsam und wird verständlicher, wenn wir uns erinnern, daß sich von Anfang an im religiösen Gebrauch der Raumbegriff mit dem Zeitbegriff verbindet. Am klarsten ist das, wie Prof. Sethe mich im Gespräch erinnerte, bei der Rechnung nach 360 oder 30 oder 12 Teilen. Ich kann die vom Horizont eingerahmte Fläche durch Radien, den Raum über ihnen durch Flächen in gleiche Teile zerlegt denken: jeder einzelne bleibt selbst unendlich wie das Ganze. Wenigstens die hierauf beruhende mathematische Ausbildung der Vorstellung wird man gut tun von der ursprünglichen religiösen Begriffsbildung (ein Zeitabschnitt als Maß und Sinnbild der Ewigkeit) zu trennen. Für die erstere wird vermutlich die jüngere astronomische Spekulation besonders in Frage kommen. Die religiöse Vorstellung können wir in Persien und Ägypten nachweisen. Schon Eudemos von Rhodos erwähnt bekanntlich (Damascius I 322, 8

---

1) Auch hier begegnet vereinzelt die eigentümliche Zuzählung des Ganzen zu den Teilen, die bei dem indischen Prajapati Regel ist. So bei den Mandäern (Lidzbarski, Johannesbuch S. 24 A. 6) die 366 Tage. Die Zahl 366 wird dabei formelhaft für eine unendliche Vielheit; so besteht (ebenda S. 232, 24) die Wage aus 366 Gottwesen; es gibt 366 Shkinas im Himmel, 366 Dämonen, 366 böse Mäuler und Zungen (διάβολοι), 366 Sprachen (Völker) der Menschen.

2) Wie verbreitet die Gleichsetzung ist, zeigt in einem niedlichen Glossenspiel Nemesian Cyn. v. 103: Principio tibi cura canum non segnis ab anno Incipiat primo, cum Ianus, temporis auctor, Pandat inocciduum bissenis mensibus aevum.“ Natürlich ist *inocciduum aevum* der Aion, aber er bedeutet hier das Jahr, das vorher direkt bezeichnet ist, während für *aevum* der mit ihm im Lateinischen öfters wechselnde Begriff *tempus* eingesetzt wird (über Janus als *aevi pater* vgl. unten § 4).

Ruelle) den später herrschenden Glauben, daß über Ormuzd und Ahriman Zarvan stehe[1]); zwei Deutungen hat er für ihn gehört, τόπος (offenbar der Lichtort) und χρόνος; es sind die beiden Begriffe, die noch später in der religiösen Vorstellung des αἰών und der αἰῶνες unlöslich zusammenhängen. Das Beiwort Akarana zeigt, worauf es zunächst bei der Vorstellung ankommt, nämlich auf den Begriff der Unendlichkeit[2]). Derselbe dem ursprünglichen Denken durchaus nicht naheliegende Begriff erscheint auch bei den Ägyptern sehr früh als Gottwesen (Heh), doch wissen wir von einer besonderen Ausgestaltung dieses Begriffes bei ihnen lange Zeit nichts. Für den Iran haben wir jetzt neben und nach der Angabe des Eudemos eine kaum minder wichtige in der κοσμοποιία des Abraxas, deren iranischen Ursprung ich in der Abhandlung über die Göttin Psyche erwiesen zu haben hoffe. Aus dem χρόνος des Eudemos ist freilich Κρόνος oder Καιρός geworden[3]), aber gemeint kann nur der Aion, bzw. Zarvan, sein. Nur auf den persischen Gott passen die Angaben über das Verhältnis zu der Mondgottheit[4]) und über den Wechsel der

1) Für eine Verdächtigung der Angabe des Damascius oder die Annahme eines spätèren Eudemos fehlt jeder Anhalt (vgl. auch Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 45 ff.). Die Bezeichnung des Urgottes als τὸ νοητὸν ἅπαν καὶ ἡνωμένον kommt in der Form natürlich auf Rechnung des Damascius.

2) Da Zarvan immer Lichtgott bleibt, darf man vielleicht hinzufügen: des Lichts.

3) Ich habe a. a. O. die Abkürzung KPOC mit Dieterich als Κρόνος gedeutet (vgl. für die Abkürzungsart BAΥC für βασιλεύς Br. Keil, Hermes XXIX 320, KMOΥ für κόσμου Oxyrh. Pap. 1008 und jetzt Boll, Vorlesungen u. Abhandlungen von L. Traube III p. VI). Die Abkürzung ist im Sakraltext doppelt möglich. Preisendanz, Deutsche Literaturzeit. 1917 Sp. 1431, tritt leidenschaftlich für Καιρός ein, was paläographisch leichter, inhaltlich ferner liegend, aber nicht unmöglich ist. Treten doch καιρός und χρόνος unterschiedslos bei christlichen wie heidnischen Autoren (vgl. z. B. Barnabasbr. 18, 2; II Clemens 19, 4; Damascius I 91, 25 Ruelle) für den Begriff αἰών ein (die weiteren Künsteleien von Preisendanz a. a. O. kann ich allerdings nicht mitmachen). Andererseits ist die Gleichsetzung von Zarvan (Bel) und Kronos für das ganze semitische Sprachgebiet altbezeugt und durch die stoische, ja wahrscheinlich schon orphische und sophistische Gleichsetzung von χρόνος und Kronos überallhin verbreitet. Sie dauert bis in die späte Zeit und scheint so selbstverständlich, daß z. B. Moses von Choren und Sebeos den Sibyllinenvers (III 105) καὶ βασίλευσε Κρόνος καὶ Τίταν Ἰαπετός τε übersetzen: „die Fürsten dieser Erde waren Zarvan und Titan und Yapetosthe“ (Vetter, Das Buch des Mar Abbas von Nisibis, Festgruß für R. v. Roth S. 81 ff.).

4) Für Kronos, dessen Gleichsetzung mit Helios Dieterich noch nicht kannte, hat es zudem dieser mit schlagenden Beispielen belegt. Daß die „Königin“ unvorbereitet auftrete, durfte ich a. a. O. nicht zugeben. Der Aion enthält in sich

Herrschaft. Den Text glaube ich jetzt anders herstellen zu sollen: Ormuzd sagt zu dem Καιρός (bzw. Κρόνος): σὺ τὴν δόξαν τοῦ φωτὸς περιθέμενος ἔσῃ μετ' ἐμέ, ὡς πρῶτος ἐπιδούς μοι σκῆπτρον. πάντα δὲ ὑπὸ σὲ ἔσται, τὰ προόντα καὶ τὰ μέλλοντα[1]· ἐν σοὶ πᾶσα δύναμις ἔσται. τοῦ δὲ[2] περιθεμένου[3] τοῦ φωτὸς τὴν δόξαν[4] ὁ [δὲ] τροπὸς τοῦ φωτὸς ἔδειξέν τινα αὔραν· ἔφη ὁ θεὸς (der Lichtgott) τῇ βασιλίσσῃ· σὺ περιθεμένη τὴν αὔραν τοῦ φωτὸς ἔσῃ μετ' αὐτὸν περιέχουσα τὰ πάντα· αὐξήσεις τῷ φωτὶ ἀπ' αὐτοῦ λαμβάνουσα καὶ πά(λι)ν ἀπολήξεις δι' αὐτοῦ. σύν σοι πάντα αὐξήσει καὶ μειωθήσεται. Die leicht begreifliche Änderung des περιθεμένου zu περιθεμένῳ zog, da man nun τοῦδε lesen mußte, notwendig die Interpolation eines δέ nach sich. So nur kommt eine verständliche Erzählung heraus. Der Zeitgott gibt dem Lichtgott sein Szepter, dieser ihm den Lichtkranz (die gedrehte Binde), aus dem eine Art Aureole emaniert, die der Lichtgott der mit dem Zeitgott notwendig verbundenen und daher vorher nicht genannten Königin bestimmt (zum Ganzen vgl. oben S. 174 εἶπεν σὲ σθένειν ὅσα καὶ αὐτὸς σθένει). Die Beziehung der beiden Zeitgötter auf Sonne und Mond ist nach der Angabe über das Licht unbestreitbar. Daß der Iranier den Mond sonst männlich faßt, hindert nicht. In den Mond setzen die Manichäer die altiranische mannweibliche Gottheit παρθένος τοῦ φωτός, die sie als Weisheit deuten, allein oder neben den Mondgott. Bezeichnend ist, daß dieser Zeitgottheit, die über Vergangenheit und Zukunft waltet und Sonne und Mond als Aureolen ihres Hauptes hat, das Weltregiment (πᾶσα δύναμις) zugeschrieben wird. Bezeichnend ferner, daß die Erinnerung bewahrt ist, daß sie mit Ormuzd Platz und Bedeutung gewechselt hat[5]. Erst an sechster Stelle geschaffen, übergibt erst sie dem Ormuzd die Herrschaft und empfängt von ihm das Licht und die Weltleitung, bleibt aber, wie ausdrücklich festgestellt wird, Untertan des Ormuzd. In den türkischen

---

von vornherein Sonne und Mond. Ich darf, gerade weil ich weiß, daß meine Ansicht von befreundeter Seite bestritten werden wird, nachdrücklich darauf hinweisen, daß von der Stelle über diesen Gott die Deutung des ganzen Textes auszugehen hat.

1) Für die zweigliedrige Formel für die Gesamtheit der Zeit verweise ich auf Weinreich, Archiv für Religionswissenschaft XIX S. 179.

2) Gemeint ist Zarvan.

3) περιθεμένῳ Pap.

4) δόξα als Lichtglanz kommt in den griechischen Übersetzungen iranischer Formeln oft vor.

5) So wird gerade Ormuzd später der Führer der zwölf Aionen, wie andererseits der Zeitgott Zarvan die fünf Glieder des Urmenschen (Ormuzd) erhält.

Manichaica erscheint dann Zarvan ziemlich oft, und zwar immer als Lichtgott und zugleich als Vater der παρθένος τοῦ φωτός; zweimal wird er ausdrücklich als der Götterkönig bezeichnet (als König auch öfters in den persischen).

Die iranische Vorstellung hatte zwei Möglichkeiten der Entwicklung geboten. Betonte man nur den Begriff der Unendlichkeit, so mußte sein Vertreter tatsächlich vor die beiden streitenden Götter und Prinzipien rücken; trat der Zeitbegriff und seine Verbindung mit der Bewegung des Himmels hervor, so ward der Gott notwendig innerweltlich[1]). Er mochte als Schöpfer, Erhalter und Lenker dieser Welt erscheinen, dennoch konnte er, sobald sich der Begriff eines außerweltlichen Gottes durchgesetzt hatte, nur dessen Diener bleiben. So erklärt sich der auf persischem Boden durch ein Jahrtausend nachweisbare Streit über die Stellung des Zarvan, so aber auch seltsame Gegensätze in der hellenistischen Aion-Vorstellung.

Die Übertragung und Umbildung der zweiten Vorstellung auf semitischem Boden vermag ich leider nur ganz ungenügend zu überschauen. Ihr Ergebnis sehen wir in frühhellenistischer Zeit in den syrisch-phönizischen Städten, die sich rühmen, in der Urzeit der Welt entstanden zu sein. Ihr Gründer und Stadtherr ist der Erhalter der Fruchtbarkeit und zugleich der uralte Gott; so mögen ihn die Griechen frühzeitig als Kronos bezeichnet haben[2]). Bel gilt allgemein als Kronos, vgl. Damascius Vit. Isidori p. 343 b 21 Bek. Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἥλ καὶ Βὴλ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσιν. Aber als Himmelsgott wurde er notwendig auch Jahresgott und Lichtgott; die Gleichung Χρόνος : Κρόνος war hier kein müßiges etymologisches Spiel, und auch seine Verschmelzung mit dem Sonnengott (oder gar die Verbindung mit Sonne und Mond) mußte notwendig folgen[3]). Den Planeten Kronos hatte die babylonische Astronomie frühzeitig in enge Beziehung zur Sonne gebracht[4]), die

1) Αἰὼν κοσμικός, wie eine von Damascius (I 217, 27 Ruelle) mißdeutete phönikische Theologie sagt.

2) Vgl. den schönen Aufsatz von M. Pohlenz, Neue Jahrbücher f. d. klass. Altertum 1916 S. 549 ff.

3) Vgl. Dussaud, Revue Archéologique Sér. IV Tome I 1903 p. 138 ff. 348. 379. III 1904 p. 206.

4) Boll, Archiv für Religionswissenschaft XIX 342. Wie mir Prof. Bezold gütig mitteilte, wird selbst der Name übertragen, vgl. auch das von Dussaud a. a. O. I 379–380 beschriebene Monument. Auf demselben Altar erscheint Malakbel von Palmyra als Helios wie als Kronos.

ja auch mit Zarvan verbunden wird. In beiden Gestirnen waltet derselbe Gott; so ist der fernste Planet zugleich doch der mächtigste. Eine Kultverbindung bezeugt Servius Aen. I 729 „quos (Assyrios) constat Saturnum, quem et Solem dicunt, Iunonemque coluisse; quae numina etiam apud Afros culta sunt. unde et lingua Punica Bal deus dicitur, apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol". Einzelne Bestätigungen bieten sich sofort. In Beyrut ist ein Altar des Kronos-Helios gefunden (Clermont-Ganneau, Recueil d'Arch. Or. IV p. 158), und eine an sich freilich unsichere Quelle, das Martyrium des Dasius, zeigt, daß die orientalischen Legionen noch im Anfang des IV. Jahrhunderts ein Kronosfest feiern, das mit dem Neujahr der Provinz Syrien, nämlich dem 18. November, begann; an dem gleichen Tage feiern sie ein Fest vor einem Standbild des Sonnengottes [1]). Die dreißigtägige Dauer des Kronosfestes mag dann damit zusammenhängen, daß der Saturn seinen Zyklus durch den Tierkreis in dreißig Jahren vollendet. Für das Menschenopfer am Schluß des Festes gibt ein besonders wichtiges Zeugnis Josephos Contra Apionem II 89 ff. Im Tempel zu Jerusalem soll Antiochos Epiphanes einen Menschen gefunden haben, der für dies Opfer aufbewahrt wurde. Griechische Autoren der Zeit haben, was man von den rohen Bergstämmen erzählte, dem verhaßten Judenvolk angedichtet; sie konnten das nur, wenn die Gleichsetzung des Kronos mit Jahve damals schon allgemein bekannt war. Sie ist auf syrischem Boden aufgekommen; wie einer der Baalim wurde Jahve betrachtet [2]). Auf der Gleichsetzung des syrischen Kronos und des Helios beruht es dann offenbar, daß, während die griechischen Quellen fortfahren, den Judengott als Kronos zu fassen, die Mandäer in der leidenschaftlichen Polemik, die sie schon in vorchristlicher Zeit gegen das Judentum richten, immer behaupten, Adonai (= Baal) sei Shamesh, der babylonische Sonnengott. Der ersten Auffassung entspricht die Lehre des Basilides (Irenaeus I 24, 4 St.) [3]), der Judengott sei der mächtigste der Planeten; gegen ihn hätten sich die sechs anderen gewendet, wie sich ja auch alle anderen Völker gegen die Juden gewendet hätten. Natürlich ließ sich das Haupt und der Schlußpunkt der Reihe nach der früher besprochenen Anschauung auch als Ver-

1) W. Weber, Archiv f. Religionswissenschaft XIX 316 ff., Boll ebenda 342.

2) D. h. zunächst als Stadtgott. Der Name Adonai scheint den Anlaß zu geben.

3) Vgl. Epiphanios, Pan. Haer. 24, 2, 5 p. 259, 7 Holl.

treter der Gesamtheit fassen; dann ward Jahve selbst zu dem Gott αεηιουω. Wir finden ihn so in den Zauberpapyri. Doch scheinen tatsächlich auch jüdische Autoren diese Deutung angenommen zu haben[1]). Gegen sie[2]) polemisiert Philo in der zweiten Erklärung zu Genes. 6, 13 καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Νῶε· Καιρὸς παντὸς ἀνθρώπου ἥκει ἐναντίον μου (Quaest. in Gen. I 100 p. 72 A): „Secundo: Tempus (ut Cronus vel Chronus)[3]) ab hominum pessimis putatur deus volentibus ens essentiale abscondere. quapropter dixit: tempus cuiuscumque hominis venit contra me, quod nimirum humanum tempus deum creant (ethnici) et opponunt vero (deo). attamen iam insinuatum est ceteris quoque locis (sanctae scripturae) ita se habentibus: longe abscessit ab illis tempus, dominus autem in nobis est[4]). Ac si dicat: pravis hominibus tempus putatur causa rerum mundi, sapientibus vero et optimis non tempus, sed deus, a quo tempora et tempestates. causa sane non omnium, sed bonorum tantum eorumque, qui (quae?) secundum virtutem sunt; sicut enim expers est malitiae, ita etiam nec causa." Das ist Polemik gegen die Angleichung Jahves an den syrisch-phönizischen Zeit- und Himmelsgott, der später mit dem Aion gleichgesetzt wurde. Wir können den Hergang in den Gründungssagen einzelner Städte verfolgen. Ich greife die eine heraus, weil sich mit ihr ein kleiner literarischer Fund verbinden läßt.

Wie nach dem Phönizier Philon Byblos eine Gründung des Kronos ist, so nach Stephanos von Byzanz Berytos. Nonnos (Dion. XLI 68) bestätigt dies in einem ganz auf ältere Quellen zurückgehenden Preisliede: ἦν Κρόνος αὐτὸς ἔδειμε. Dem Stadtgott gilt also der hier gefundene Altar des Helios-Kronos. Wenn Nonnos ihn dabei dem Aion gleichsetzt (83 ἦν ἅμα γαίῃ πρωτοφανὴς ἐνόησεν ὁμήλικα σύμφυτος Αἰών und 144 πρωτοφανής, Αἰῶνος ὁμόσπορε, σύγχρονε κόσμου), so hatte er auch hierfür eine Quelle, deren Vorlage uns wenigstens teilweise noch erhalten ist. Ich habe in meiner ersten, recht mangelhaften religionsgeschichtlichen Studie[5]) das Gedicht eines

1) Den Anlaß mochten Stellen wie Jes. 44, 6 ἐγὼ πρῶτος καὶ ἐγὼ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός oder 48, 12 ἐγώ εἰμι πρῶτος καὶ ἐγώ εἰμι ἐς τὸν αἰῶνα bieten.

2) Nicht gegen die persische Zeitverehrung, wie man wohl sagt; dann müßte die Polemik anders sein.

3) Die Zusätze sind von Aucher gemacht.

4) Num. 14, 9: Ἀλλ' ἀπὸ τοῦ κυρίου μὴ ἀποστάται γίνεσθε· ὑμεῖς δὲ μὴ φοβηθῆτε τὸν λαὸν τῆς γῆς, ὅτι κατάβρωμα ἡμῖν ἐστιν· ἀφέστηκεν γὰρ ὁ καιρὸς ἀπ' αὐτῶν, ὁ δὲ κύριος ἐν ἡμῖν· μὴ φοβηθῆτε αὐτούς.

5) Zwei religionsgeschichtliche Fragen, Straßburg 1901, S. 53 ff. nach Pap.

griechischen Vorläufers Claudians aus dem Ende des dritten Jahrhunderts herausgegeben, ohne zu erkennen, daß es sich darin um ein Preislied auf Berytos handelt. Hermes (Νοῦς) wird von Zeus mit dem goldenen Stabe entsendet, das Chaos zum κόσμος umzugestalten; er scheidet die Elemente, ordnet die sieben Sphären, festet die Erde, weist dem Meer seinen Platz und gibt den beiden Polen ihre Bestimmung. Ehe es noch Sonne oder Mond gibt, steigt er dann mit seinem Sohne Logos zur Erde nieder und sucht den geeigneten Ort für die Gründung „der Stadt", für die ihm weder der kalte Norden noch der heiße Süden gefallen will. Daß Berytos diese Stadt ist, sagt Nonnos ausdrücklich: sie ist die einzige, die vor Sonne und Mond gegründet ist[1]). Mich beirrte früher, daß nach dem unbekannten Dichter an dieser Stelle das Menschengeschlecht aus dem fruchtbaren Schlamm geboren sein soll. Da Diodor I 10 das von Ägypten berichtet, glaubte ich an dies Land denken zu müssen. Aber ausdrücklich erwähnt den gleichen Zug für Berytos Nonnos v. 51 ff.: die Physis schafft hier die Menschen, der Aion gründet die Stadt. Nun zeigt das neugefundene Gedicht, wie ich damals schon sah, mit einem Κλαυδιανοῦ überschriebenen Gedicht der Anthologie (I 19) Berührungen[2]), und zu diesem bemerkt der Scholiast οὗτος ὁ Κλαυδιανός ἐστιν ὁ γράψας τὰ πάτρια Ταρσοῦ, Ἀναζαρβοῦ, Βηρύτου, Νικαίας. Die Gründung von Nikaia, die er selbst nicht be-

---

Argent. 480 u. 481. Ersterer enthält das an Claudian erinnernde Preislied auf Diokletians Perserkämpfe, letzterer die κτίσις Βηρύτου, die Claudian dann selbst nachgeahmt hat.

1) Er erwähnt dabei (v. 88, vgl. 356 und 13, 467): so alt wie die Sonne ist Sardes. Die Erklärung gibt Johannes Lydus De mens. III 20 p. 59, 4 Wünsch: ihr alter Name Σάρδιν bedeutet das Jahr und hat den Zahlenwert 365. Hier gilt als Stadtgott und Schutzherr also der als Sonnengott gedachte Jahresgott.

2) Vgl. Claudian v. 2 ἐμβεβαὼς κόσμοιο παλιν[δ]ί[νητον ἀνάγκην mit Pap. r. 26 ἀρρήτῳ στροφάλιγγ[ι] π[α]λιν[δ]ί[νητον ἀνάγκην], Claudian v. 11 Ἄλαθι παγγενέταο θεοῦ πρεσβήϊον ὄμμα mit Pap. r. 24 αὐτὰρ ὁ παγγενέτα[ο θεοῦ]. Übersehen habe ich damals, daß sich der neugefundene Dichter auch mit Oppian Hal. III 9 berührt: Ἑρμεία, σὺ δέ μοι πατρώϊε, φέρτατε παίδων Αἰγιόχου, κέρδιστον ἐν ἀθανάτοισι νόημα (er ist der Νοῦς), vgl. Pap. r. 2 κεῖνος δὴ νέος ἐστὶν ἐμὸς πατρώϊος Ἑρμῆς und von dessen Sohn, dem Logos, Pap. v. 9 πατρῴου καθαροῖο νοήματος ἄγγελος ὠκύς. Nach dem Scholiasten (zu III 8, vgl. auch zu III 208 ὅσσοι θ' Ἑρμείαο πόλιν, ναυσίκλυτον ἄστυ Κωρύκιον ναίουσι) bezeichnet sich Oppian damit als Kilikier (aus Anazarbos). Vielleicht stammt also der unbekannte Dichter ebendaher und hat seinem Heimatsgott die Rolle des Welt- und Stadtgründers gegeben. Freilich heißt die Stadt auch bei Nonnos (v. 145) ἕδρανον Ἑρμείαο, doch scheint die Bedeutung hier anders.

schreiben will, erwähnt Nonnos XVI 403 so, daß seinen alexandrinischen Lesern die Stadt wenigstens literarisch bekannt sein muß (vgl. die Beschreibung bei Strabo); auch ein Lied auf Tarsos müssen sie kennen (XLI 357 Ταρσὸς ἀειδομένη πρωτόπτολις, 85 οὐ τότε Ταρσὸς ἔην τερψίμβροτος), und Berytos gar widmet er den Hymnos XLI 10 ff. Das würde an sich den Schluß nahelegen, daß er die Schöpfungen dieses Claudian kennt und berücksichtigt. Die Frage wäre, wie der zu dem großen Alexandriner Claudian steht. Dieser gibt uns die alexandrinische Aion-Anschauung der letzten Zeit in dem mächtigen Bilde De cons. Stilichonis II 424—440. In einer Höhle *(spelunca)*, die selbst *annorum squalida mater* genannt wird, haust der Αἰὼν ἀτέρμων, *Aevum immensum*[1]), an der Tür sitzt die greise Φύσις, *Natura*, die der Geburten waltet, umflattert von den Seelen. Der Gott selbst wird geschildert: „mansura verendus Scribit iura senex, numeros qui dividit astris Et cursus stabilesque moras, quibus omnia vivunt Ac pereunt fixis cum legibus; ille recenset Incertum quid Martis iter certumque Tonantis Prospiciat mundo, quid velox semita Lunae Pigraque Saturni, quantum Cytherea sereno Curriculo Phoebique comes Cyllenius (also Merkur und Sonne) erret“ [2]). Beschrieben wird also der Gott αεηιουω. In seinem Schatz ruhen, nach den vier Metallen geschieden, die vier *saecula* (Weltalter, nicht Jahrhunderte), jedes eine Herde von Jahren. Die Verbindung von Aion und Physis ist selten; bekannt ist sie durch Athenagoras (Leg. 22 p. 28, 2 Schwartz), der von περφυσιολογηκότες περὶ τῆς Ἴσιδος berichtet: ἣν Φύσιν Αἰῶνος, ἐξ ἧς πάντες ἔφυσαν καὶ δι' ἧς πάντες εἰσίν, λέγουσιν [3]).

1) Hier persönlich zu fassen, vgl. 444 „penetrale profundum Panditur et sedes Aevique arcana patescunt“. An anderer Stelle, in dem zu Unrecht angezweifelten Preislied auf Christus Carm. min. 32, 1, mehr sächlich „redeuntis conditor aevi“. So ist Janus nach Plinius N. h. 34, 33 „aevi deus“ und nach Statius Silv. IV 1, 11 „immensi reparator maximus aevi“. Diese Statius-Stelle mag Claudian Carm. min. 32, 1 berücksichtigen, nur wirken auch Formeln des ägyptischen Kultes mit ein, wie ὁ πατὴρ τοῦ παλιγγενοῦς αἰῶνος (Kenyon, Greek Pap. I S. 100 Z. 510; die Formel kennt Silius IX 306 und XVI 664, aber deutet sie auf Jupiter als Weltregent).

2) Orphischer Einfluß, den Eisler, Weltenmantel und Himmelszelt 616, als selbstverständlich betrachtet, wäre an sich vielleicht denkbar, ist aber durch Fr. 83 Abel (ὄφρα κε) . . . καὶ φύσεως κλυτὰ ἔργα μένῃ καὶ ἀπείριτος αἰών nicht zu beweisen. Daß Phanes in der Grotte der Nacht weilt und Adrasteia vor ihr die Cymbeln rührt, hat mit Claudians Schilderung nichts zu tun.

3) Ausdrücklich wird diese Deutung für den alexandrinischen Kult des Sarapis (Aion) und der Isis in Anspruch genommen bei Macrobius I 20, 18. Neupythagoreische, vielleicht in Ägypten entstandene Nachbildung ist die Zurück-

Ebenso steht bei Nonnos in dem Hymnos auf Berytos Physis als Menschenschöpferin neben dem Aion. Aber dasselbe Lied zeigt noch eine zweite Übereinstimmung mit Claudian. Zu dem Besuch des Sonnengottes bei dem Aion gibt bei Nonnos der Besuch der Aphrodite bei Harmonia (XLI 275 ff.) ein auffälliges Gegenbild: ihr Haus ist ein Abbild des κόσμος, sie webt darin ein kunstvolles Gewand; an einer Wand sind die sieben Tafeln von verschiedenem Metall nach der Ordnung der Planeten angebracht; auf ihnen stehen die Geschicke der Welt[1]). Das Bild kehrt in der alchemistischen Geheimliteratur mehrfach wieder (vgl. Poimandres S. 364); die Ausführung zeigt, daß die Quelle mit römischen Verhältnissen vertraut ist, das römische Recht besonders verehrt und die am Kaiserhof auch später übliche Wertung der Schule von Berytos teilt. Gerade diese Züge sind offenbar jüngerer Zusatz. Der ältere Preis der Stadt bezeichnet sie nur als das syrische Athen, wie ja auch Meleager von Gadara (A. P. VII 417, 1) seine Vaterstadt nennt. Wie um Athen Poseidon und Athene, so müssen daher um Berytos Poseidon und Bakchos kämpfen. Der Horizont ist nachträglich erweitert, und zwar in einem Sinne, der für Nonnos durchaus befremdlich wäre, für Claudian aber selbstverständlich ist. Ich füge gleich eine weitere Beobachtung hinzu: die Beschreibung des Gewandes, das Harmonia webt (XLI 295), entspricht auffällig der des von Proserpina (Claudian De raptu Pros. I 248) gefertigten Kunstwerkes[2]). Die epische Technik dieses Teiles ist völlig gleich der Claudians. Die Folgerung scheint mir sicher: das Scholion der Anthologie nennt griechische Werke des berühmten Claudian[3]), und Nonnos benutzt in den Erzählungen von Beroe und Nikaia diese

führung der Dioskuren auf Aion und Physis bei Lydus De mens. IV 17 p. 78, 20 W.

1) Dieselbe Vorlage ist im Eingang des zwölften Buches benutzt (vgl. Einzelheiten wie XII 48 und XLI 68).

2) Einzelne sprachliche Anklänge des Nonnos an Claudian und das neugefundene Gedicht seien wenigstens erwähnt: Nonnos 41, 52 ἀνυμφεύτῳ τινὶ θεσμῷ, Claudian A. P. I. 19, 6 ἀνυμφεύτων ὁμεναίων, Nonnos 41, 54 τετράζυγι δεσμῷ σύζυγα μορφώσασα σοφὸν τόκον, Pap. r. 9 φορέων τετράζυγα μορφήν. In dem Papyrus ist noch von dem Leibe der Gottheit die Rede, der aus den vier (iranisch fünf) Elementen besteht. Freilich gehören beide Wendungen zu dem konventionellen Sprachschatz der Spätzeit.

3) Daß es nur die Städtegründungsgeschichten hervorhebt, erklärt sich aus der Vorliebe des Orients gerade für diesen Stoff, vgl. P. Friedländer, Hermes XLVII 53. Für den Römer war er natürlich gleichgültig.

Werke, Claudian aber benutzt seinerseits für die Gründung von Berytos den Bericht des zu Diokletians Zeit schreibenden kilikischen (?) Dichters, verbindet aber mit ihm, wie man aus Nonnos v. 155 ἀλλά τις ὁπλοτέρη πέλεται φάτις schließen möchte, eine jüngere Quelle. Auch für Tralles ist uns ja nach Claudian noch ein jüngerer Behandler der πάτρια Τράλλεων in Christodor bekannt (Suidas u. d. W.), wie für die πάτρια Ἀναζαρβοῦ durch A. P. IX 195 ein später Dichter Konstantiniades (?). Claudian hat dann seine eigenen poetischen Bilder und Erfindungen später in freier Umgestaltung weiter verwendet. Er setzt zunächst nur das üppige Phantasiespiel einer in Alexandria blühenden Dichterschule fort, von der in Sprache und Geist auch Nonnos später ganz abhängig ist, nur daß er den Vers verfeinert. Es ist mir eine liebe Bestätigung, daß ich erst nachträglich P. Friedländers schöne Ausführungen über Claudian und Nonnos (Hermes XLVII 53 ff.) kennen gelernt habe, die sich hiermit trefflich verbinden, wenn auch Friedländer noch den Claudian des Anthologie-Scholions von dem berühmten Claudian scheidet. Hätte Claudian nur diese Gründungsgeschichten, den Gigantenkampf, den Raub der Proserpina, das Phönixlied und derartiges geschaffen, so hätte er keine wahre Eigenart. Daß er im Verkehr mit der römischen Nobilität deren patriotischen Stolz mitzuempfinden lernte und im Zusammensein mit Stilicho die germanische Schätzung von Heldentum und Manneswert sich gewann, hat ihn zum großen Dichter gemacht und noch einmal die lateinische Poesie weit über die gleichzeitige griechische erhoben.

Wichtig für die vorliegende Untersuchung ist, daß wir zugleich sehen, wie sich die Traditionen syrischer und phönizischer Städte ägyptisieren. Das zeigt schon das neugefundene Gedicht, das einfach die ägyptische Menschenschöpfung auf Berytos überträgt, als den Stadtgott aber Hermes nennt, weil der Apollon-Helios-Mithras-Hermes, den wir aus der Inschrift des Antiochos von Kommagene kennen, auch als der Aion gefaßt werden und daher für den Kronos-Helios eintreten kann. Claudian, der Alexandriner, setzte wahrscheinlich den Aion ein; Nonnos scheint ihn mit Kronos zu identifizieren.

Ist uns so die Abhängigkeit des Nonnos von einer kurz vorausliegenden Epik wahrscheinlich geworden, so darf ich auch auf die ähnliche Gründungsgeschichte von Tyros verweisen, die er Dion. XL 298 ff. offenbar einer älteren Vorlage entnimmt[1]), freilich, um

1) Wie die Fahrt zu den „ambrosischen Inseln“ in ihr mit der Gründung

sie dem Rahmen seiner Erzählung einzupassen, in stärkerer Umgestaltung. Das „mystische“ Gebet an den Stadtgott, das dessen Epiphanie bewirkt, hat in dem Gebet Ovids an Janus Fast. I 89 sein Gegenbild; den Dichter der Vorlage mag der Gott selbst über die Vorgeschichte der Stadt belehrt haben; die einzelnen Züge lassen sich leicht durch die Münzen belegen. Der Gott selbst wird angesprochen: Ἀστροχίτων Ἥρακλες, ἄναξ πυρός, ὄρχαμε κόσμου, Ἥλιε, βροτέοιο βίου δολιχόσκιε ποιμήν[1]), Ἱππεύων ἑλικηδὸν ὅλον πόλον αἴθοπι δίσκῳ, Γῖα Χρόνου λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων Κύκλον ἄγεις μετὰ κύκλον· ἀφ' ὑμετέροιο δὲ δίφρου Γήραϊ καὶ νεότητι ῥέει μορφούμενος αἰών[2]). Μαῖα σοφῆς ὠδῖνος[3]), ἀμήτορος εἰκόνα Μήνης Ὠδίνεις τριέλικτον, ὅτε δροσόεσσα Σελήνη Σῆς λοχίης ἀκτῖνος ἀμέλγεται ἀντίτυπον πῦρ, Ταυρείην ἐπίκυρτον ἀολλίζουσα κεραίην. Παμφαὲς Αἰθέρος ὄμμα[4]), φέρεις τετράζυγι δίφρῳ Χεῖμα μετὰ φθινόπωρον, ἄγεις θέρος εἶαρ ἀμείβων[5]). . . . Βῆλος ἐπ' Εὐφρήταο, Λίβυς κεκλημένος Ἄμμων, Ἄπις ἔφυς Νειλῷος, Ἄραψ Κρόνος (Dusares?), Ἀσσύριος Ζεύς (Zarvan). Er wird als Phönix beschrieben, der sich nach je tausend Jahren wieder erneut[6]), dann folgt, wohl aus anderer Quelle, eine zum Teil wiederholende und etwas anders geformte Reihe von Epiklesen: Εἴτε Σάραπις (vorher Ἄπις) ἔφυς, Αἰγύπτιος ἀνέφελος Ζεύς, Εἰ Κρόνος, εἰ Φαέθων, πολυώνυμος εἴτε σὺ Μίθρης, Ἥλιος Βαβυλῶνος, ἐν Ἑλλάδι Δελφὸς Ἀπόλλων, Εἰ Γάμος . . . Εἴτε σὺ Παιήων ὀδυνήφατος, εἰ πέλες Αἰθὴρ Ποικίλος, Ἀστροχίτων δὲ φατίζεαι. Es sind tatsächlich alte Sakralformeln, wie wir zunächst aus einer Inschrift von Askalon (Dussaud, Revue Archéologique Sér. IV Tome 3 p. 210) lernen, welche den heimischen Melkart als solaren

---

verbunden war, bleibt wenigstens mir unklar. Da die Erfindung der Schiffe nach Tyros verlegt wird (Tibull I 7, 20), muß auch die Erzählung von der Entstehung des Menschengeschlechts hier lokalisiert bleiben.

1) Hirt heißt der Aion in der Naassener-Predigt, ebenso bei Nonnos VII 28 ἀενάου βιότοιο ποιμήν.

2) Der Aion, der alt und jung erscheint, geht aus von dem Wagen, auf dem Helios (Chronos) mit seinem Sohn (Eniautos) die Runde machen.

3) Formelhaft, vgl. Claudian A. P. I 19, 1 πυρὸς ἀενάοιο σοφὴν ὠδῖνα φυλάσσων. Daher Aion als μαῖα bei Nonnos 41, 178.

4) Formelhaft, vgl. Claudian v. 11 παγγενέταο θεοῦ πρεσβήϊον ὄμμα.

5) Es folgt die Beschreibung des Gottes der Fruchtbarkeit.

6) Verquickung persischer und ägyptischer Vorstellungen. Zwölftausend Jahre währt bei den Persern „die Zeit der langen Herrschaft“, d. h. die Weltdauer (Spiegel, Eranische Altertümer II 9), der Aion. Jedes der zwölf Glieder ist wieder ein Aion, also ein Jahrtausend. Dies ist hier für die Sothis-Periode eingesetzt. Auch Claudian folgt im Phoenix derselben Rechnung (v. 27 ff.). Sie ist also schon damals alexandrinisch. — Er heißt (v. 397) ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκών.

Herakles-Belus feiert und mit Helios-Sarapis verbindet. Die weitere Formel gibt die Apollo-Prädikation des Statius Theb. I 696 ff. „seu te roseum Titana vocari gentis Achaemeniae ritu, seu praestat Osirin frugiferum, seu Persei sub rupibus antri indignata sequi torquentem cornua Mithram". Die hellenistisch-iranische Formel Mithras-Helios-Apollo-Hermes des Antiochos von Kommagene kehrt bei Nonnos und Statius wieder; aber bei beiden fehlt Hermes, beide nennen den ägyptischen Vertreter des Aion und außerdem den persischen Gott der Morgenröte[1]). Vielleicht war ein älteres alexandrinisches Lied für beide Vorbild. In der Verkündigung des tyrischen Gottes hören wir dann wieder, daß hier die ersten, aus dem Schlamm geborenen Menschen wohnten, ὁμοσπόρους οὓς ποτε μούνους ἀενάου κόσμοιο συνήλικας ἔδρακεν Αἰών. Wieder sind nachträglich ägyptische Traditionen, zu denen die Erwähnung des Aion und Phönix gehört, und in der zweiten Reihe der Epiklesen mit ihnen zusammen auch orphische Elemente hinzugefügt; älter ist die Vermischung des syrischen Kronos-Helios mit iranischen Elementen[2]).

Ich glaube bei dieser Sachlage kein Gewicht darauf legen zu dürfen, daß der Göttername Aion als phönikisch bei Philon von Byblos erscheint; er ist als Variation für Χρόνος oder Κρόνος aus Ägypten entnommen. In der von Damascius benutzten Mochostheologie erscheint an seiner Stelle noch überall Kronos, aber er ist als der Aion gefaßt (vgl. II 132, 29 τῷ μὲν Κρόνῳ προσήκει ἡ ἑβδομὰς μάλιστα καὶ πρώτως,

1) Er scheint der Ἀσσύριος Φαέθων bei Nonnos XXI 251.

2) Lackeit, der in der dankenswerten Dissertation „Aion, Zeit und Ewigkeit in Sprache und Religion der Griechen" (Königsberg 1916) S. 87 leidenschaftlichen Einspruch dagegen erhebt, daß Eisler bei Nonnos auch religiöse Aion-Vorstellungen sucht, hat wohl nicht bedacht, daß man bei ihm die Quellen und Arten der einzelnen Abschnitte scheiden muß und auch darüber hinaus einem Dichter, der als Heide in Alexandria schafft, die Kenntnis der alexandrinischen Vorstellungen von dem schützenden Stadtgott nicht absprechen kann. Auch wenn Lackeit (S. 95) die Schilderungen des Johannes von Gaza einfach aus Nonnos erklären will, weil dieser sprachliches Vorbild ist, so ist das jetzt durch G. Krahmers Dissertation De tabula mundi ab Ioanne Gazaeo descripta (Halle 1920) ausreichend widerlegt und wird sich uns später noch mehr als arger Mißgriff herausstellen. Gewiß will ich Eislers Phantasterei nicht das Wort reden, aber auch willkürliche Hyperkrisie schadet. Hier hatte einmal der Dilettant recht, und die Philologie hätte nicht verschmähen dürfen zu lernen. Für Johannes von Gaza wird eine Berücksichtigung der religiösen Vorstellungen Syriens und Phöniziens noch mancherlei ergeben. Der kulturgeschichtliche und religionsgeschichtliche Wert seines Gedichtes liegt ja gerade darin, daß er uns zeigt, wie unbefangen die alten bildlichen Anschauungen, ja selbst die theologischen Spekulationen weitergegeben werden. Von Mani ist er nicht beeinflußt, und hilft doch manchmal, auch ihn zu verstehen.

ὡς δοκεῖ καὶ τοῖς Φοίνιξιν, und II 131, 13 Φοίνικες, ἑπτακέφαλον οὗτοι τὸν Κρόνον μυθολογοῦντες). Er ist τοῦ κόσμου κηδεμὼν καὶ εὐεργέτης καὶ ἀποπληρωτὴς τοῦ κοσμικοῦ βίου παντός, καὶ πρό γε ἔτι αὐτοῦ τοῦ δημιουργοῦ. ἔπειτα καὶ δημιουργὸν ἐντεῦθεν ἀνυμνοῦσι τὸν Κρόνον (II 137, 5, vgl. II 195, 23 und II 33, 21). Als Göttergestalt erscheint der Aion zuerst in Alexandria; der Name ist die griechische Beigabe zu der Schöpfung des neuen Gottes.

## § 3. Der alexandrinische Aion.

Die allgemeinen Betrachtungen haben uns bisher wohl einzelnes Neue, aber keine namhafte Überraschung gebracht. Wir sahen, daß an den iranischen Zeit- und Lichtgott schon im Orient theologische Spekulation sich schließen mußte, und daß er in Syrien in hellenistischer Zeit als Kronos-Helios gefaßt wurde. Begreiflich, daß man die Aion-Vorstellung daher direkt aus dem Iran oder Syrien herzuleiten versucht hat, begreiflich freilich wohl auch mein früherer Versuch, sie einseitig aus dem hellenistischen Ägypten zu erklären, dessen Hauptstadt sich in der Hut dieses Gottes fühlt. Erst hier begegnet ja der griechische Gott Αἰών[1]). Es wird zur Entscheidung notwendig sein, den Kult Alexandrias und derjenigen anderen Hauptstädte, die für sich ewige Dauer in Anspruch nehmen, näher zu betrachten. Einen weltgeschichtlich wichtigen Gedanken in seiner Entwicklung zu verfolgen, hat ja auch an sich Interesse.

Alexandria ist die Stadt des Αἰών. Das verkündet die in zwei Fassungen erhaltene Gründungslegende bei Pseudokallisthenes, und echter Aion-Kult ist uns hier bis in späte Zeit bezeugt. Auf ein Orakel des Ammon[2]) wird beides zurückgeführt (Pseudokall. cap. 30):

1) Daß die Vorstellung des Gottes nicht aus dem Timaios des Plato oder überhaupt der Philosophie stammt, brauche ich nicht mehr auszuführen. Andererseits stammt der griechische Name nicht einfach aus der Deutung des orientalischen Gedankens, daß die Unendlichkeit die stete Wiederkehr einer bemessenen Zeitspanne ist. Der Versuch, einen Gegensatz zwischen Zeit und Ewigkeit zu bilden, ist handgreiflich, und bei ihm wird tatsächlich die Philosophie mitbenutzt sein, die dann, als der neue Name einmal feststeht, auch weiter einwirken kann. Einen Anlaß, jenen Gegensatz zu bilden, muß die orientalische Vorstellung allerdings schon geboten haben. Vermutlich liegt er in den Gegensätzen εἷς καὶ πολλοί, ἑστὼς καὶ ἀεικίνητος, die schon im Iranischen vorhanden scheinen und zu einer noch ganz unausgebildeten Scheidung zweier Aione geführt haben, die sich dann in der eigentlichen Erlösungsreligion weiter entwickelt. In den Staatsreligionen entschwindet diese Scheidung ganz; dafür verbinden sich neue politische Zwecke mit der orientalischen Vorstellung.

2) Das Orakel ist jetzt mit dem Zuge zur Ammonsoase verbunden, braucht es aber ursprünglich nicht gewesen zu sein.

ὦ βασιλεῦ, σοὶ Φοῖβος ὁ μηλοκέρως ἀγορεύω·
εἴ γε θέλεις αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν[1]),
κτίζε πόλιν περίφημον ὑπὲρ Πρωτηΐδα λίμνην,
ἧς προκάθητ' Αἰὼν Πλουτώνιος[2]) αὐτὸς ἀνάσσων
πενταλόφοις κορυφαῖσιν[3]) ἀτέρμονα κόσμον ἑλίσσων.

Mit der Ewigkeit des Gottes Alexander, der hier sein Grabmal finden soll, ist die Ewigkeit der Stadt verbunden. Der Gott Aion erscheint als Herr der πολεύοντες, die seine Diener sind, und bewirkt die Bewegung der Himmelssphären, aber sein Sitz ist zugleich im Hades. Der erste Bericht (c. 32) erzählt dann kurz die Bezeichnung der Mauerzüge durch Weizenmehl, das von den Vögeln weggepickt wird, und die Deutung der Wahrsager ὅτι ἡ πόλις ὅλην τὴν οἰκουμένην θρέψει — ihr entspricht in den Zauberpapyri die Epiklese des Ἀγαθὸς δαίμων: ὁ τρέφων τὴν οἰκουμένην —, dann das Erscheinen der ungeheuren Schlange, die auf Alexanders Befehl getötet und innerhalb der Stadt feierlich bestattet wird — der Ἀγαθὸς δαίμων wird jetzt wirklich Πλουτώνιος —, das Erscheinen einer Menge kleiner Schlangen, die auf Rat der Wahrsager in den Häusern als Ἀγαθοὶ δαίμονες verehrt werden, endlich das Gründungsfest am 25. Tybi mit einem Opfer an den Heros, „den vom Schlangengeschlechte“[4]). Der Bericht ist damit vollkommen abgeschlossen. Es folgt ein zweiter, der ihn gänzlich ignoriert, unmittelbar an cap. 31 schließt und sogar

1) Auf den Chronos übertragene Nachahmung dieses oder eines ähnlichen Verses ist bei Q. Scaevola (Cicero De leg. I 1) „canescet saeclis innumerabilibus“. Sich wie die Sonne neu verjüngend soll Alexander von αἰών zu αἰών leben (ἀγήραντος ist durch Enallage zu αἰών gezogen). Das Bestehen des Αἰών aus αἰῶνες wird schon vorausgesetzt.

2) Die Schreibung hat Weinreich Archiv f. Religionswissensch. XIX (1919) S. 189, 2 trefflich verteidigt.

3) Der Ausdruck erklärt sich, wenn man sich die fünf Sterne in Pentagrammform geordnet denkt. Die Gründung auf fünf Hügeln und die Bezeichnung der Stadtteile als γράμματα mag den Verfasser bestimmt haben. Das Pentagramm ist nach spätpythagoreischer Lehre (Lukian, De laps. 5) Symbol der ὑγίεια *(salus)*, aber diese mystische Deutung scheint aus dem Osten zu stammen. So begegnet das Pentagramm auf den nach persischen Vorbildern geprägten Münzen der Generale Alexanders, einmal sogar verbunden mit jener hellenisierten Darstellung des Baaltars, die sich uns als Vertretung des späteren Aion erweisen wird (Babelon, Les Perses Achéménides p. 41. 42, vgl. LI). Der Einzelstern wird in Babylonien immer sechszackig, in Ägypten allerdings immer fünfzackig dargestellt.

4) So cod. A und der Armenier (Ausfeld, Rhein. Mus. 55, 355). Der ἥρως ist Ἀγαθὸς δαίμων. Für die Gleichsetzung beider in der Geheimliteratur und den Zauberpapyri vgl. Poimandres S. 144.

das Orakel wiederholt. Nachdem Alexander die Πρωτὴς λίμνη identifiziert hat, gewahrt er, über das gegenüberliegende Festland hinschauend, fünf Hügel (λοφιαί) und sucht nun nach dem Befehl des Ammon das Sarapieion[1]). Durch ein Wunder findet er das alte Heiligtum und darin einen sitzenden Gott, neben ihm das gewaltige Standbild der Κόρη[2]); der Gott hält mit der Linken ein Szepter, mit der Rechten leitet er ein πολύμορφον ζῷον, dessen Art kein Sterblicher künden kann (den Kerberos). Mit der Erwähnung der fünf Hügel im Anfang verbinden sich verdorbene Worte, die sich wahrscheinlich zu οὗπέρ εἰσιν Ἅλιος καὶ Ἡλίου στῦλοι verbessern lassen. Doch ist leider Sicherheit nicht zu gewinnen. Sind die στῦλοι — wenigstens dies Wort scheint gesichert — Symbole der vier Säulen, die nach ägyptischer Auffassung den Himmel tragen[3])? Läßt sich die iranische Anschauung vergleichen[4]), daß vier Sternengötter (Fixsterne) die vier Viertel des Himmels und der Welt gegen die Dämonen schützen, in der Mitte aber „der Ort des Großen", also ihres Führers liegt? Ist Sarapis selbst dabei als Ἅλιος, wenn auch vielleicht als ein Ἅλιος Πλουτώνιος[5]) gefaßt? Eins bezeugt das Nebeneinanderstehen der beiden Berichte mit voller Sicherheit: der Αἰών hat in Alexandria zunächst keinen eigenen Tempel gehabt; sonst hätte weder Ἀγαθὸς δαίμων noch Sarapis mit ihm identifiziert werden können. Daß tatsächlich längere Zeit Ἀγαθὸς δαίμων als Schutzherr gegolten hat, bezeugt das von mir in den Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. 1904 S. 309 besprochene Töpferorakel, welches Alexandrias Verödung verheißt, weil Ἀγαθὸς δαίμων nach Memphis übergesiedelt

1) Der Gott hat außer dem Orakel noch weitere Belehrung gegeben und den Sarapis entweder genannt oder als den θεὸς ὁ πάντα δεγόμενος bezeichnet.

2) Daß es sich nicht um eine beliebige κόρη handelt, zeigt der alte Bericht über den Ursprung des Sarapisbildes Plutarch De sollert. anim. 36. Schon in Sinope stand die Κόρη neben Sarapis.

3) Man könnte dafür anführen, daß in einer späten Inschrift (Brugsch, Thesaurus 626, 19 ff.) von Chnum heißt: „er erglänzt als Sonne, geht auf als Mond, schreitet daher als Wind und tritt hervor als Nil nach dem . . . seines Herzens; er trägt den Himmel auf seinen vier Säulen; er hat ihn erhoben als Heh (Gott der Unendlichkeit), der ihn stützt" (vgl. unten S. 192, 1).

4) Bundchesh 2, 7; ähnlich öfters manichäische Fragmente. Dem entspricht, daß nicht selten das mittelste Glied des fünfgliedrigen Aion zugleich das Ganze vertritt, eine Anschauung, die dann auch auf den siebengliedrigen übertragen wird (die Sonne als Mitte der Reihe wird dann die μονάς).

5) Die Schwierigkeit liegt darin, daß der Bericht nicht auf die religiöse Anschauung selbst, sondern auf deren Darstellung in Monumenten der späteren Stadt zu verweisen scheint.

und dies dadurch zur γῆ πάντροφος geworden sei[1]). Es beweisen es weiter die bekannten Münzen der Stadt, die den Gott als Schlange mit Füllhorn und Ähren darstellen[2]). Auf den ägyptischen Gott Psai[3]), einen Gott des Geschickes, des Erntesegens und Gedeihens, der in der Erdtiefe haust, ist mit großem Geschick ein Name übertragen, an den sich für den Griechen unklare Vorstellungen aus

1) Ἀγαθὸς δαίμων wird dabei dem Kneph von Syene gleichgestellt und eng mit Isis verbunden (ebenso im Zauber, vgl. Griffith, Demotic magical Papyrus p. 105; für die Gleichsetzung mit Kneph vgl. Poimandres S. 29 u. 138). Das Orakel fällt in die Zeit des Ptolemaios Euergetes II.

2) Für die Gleichsetzung des Ἀγαθὸς δαίμων und Αἰών geben die Zauberpapyri reiche Belege, vgl. die im Poimandres S. 28. 29 angeführten Gebete, in deren einem der Gott als Sonnengott in den zwölf Stunden zwölf Gestalten annimmt, und das von Dieterich, Fleckeisens Jahrbb. Suppl. XVI p. 808 (vgl. 762 und 778) herausgegebene Gebet: μέλλω ἐπικαλεῖσθαι τὸ κρυπτὸν καὶ ἄρρητον ὄνομα, τὸν προπάτορα θεῶν, πάντων ἐπόπτην καὶ κύριον: δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, ὁ παντοκράτωρ θεός, ὁ ἐνφυσήσας πνεύματα ἀνθρώποις εἰς ζωήν, δέσποτα τῶν ἐν κόσμῳ καλῶν· ἐπάκουσόν μου, κύριε, οὗ ἐστιν τὸ κρυπτὸν ὄνομα ἄρρητον (im Pap. W bei Dieterich, Abraxas 195, 6 καὶ ἄρρητον ⟨ὃ⟩ ἐν ἀνθρώπου στόματι λαληθῆναι οὐ δύναται, vgl. Radermacher Rhein. Mus. LV 150). . . . καὶ οὐρανὸς μὲν κεφαλή, αἰθὴρ δὲ σῶμα, γῆ πόδες, τὸ δὲ περίζωμα ὠκεανός (vgl. die Sarapis-Theologie bei Macrobius Sat. I 20, 17). ⟨σὺ εἶ ὁ⟩ Ἀγαθὸς δαίμων, σὺ εἶ κύριος, ὁ γεννῶν καὶ τρέφων καὶ αὔξων τὰ πάντα (Pap. W ὁ γεννῶν ἀγαθὰ καὶ τρέφων τὴν οἰκουμένην). Es folgt der Hymnus: Τίς μορφὰς ζῴων ἔπλασεν, τίς δ' εὗρε κελεύθους; τίς καρπῶν γενέτης; τίς δ' οὔρεα ὑψόσ' ἔγειρεν; τίς δ' ἀνέμους ἐκέλευσεν ἔχειν ἐνιαύσια ἔργα; τίς δ' Αἰών, αἰῶνα τρέφων, αἰῶσιν ἀνάσσει; εἷς θεὸς ἀθάνατος πάντων γενέτωρ σὺ πέφυκας καὶ πᾶσιν ψυχὰς σὺ νέμεις καὶ πάντα κρατύνεις, αἰώνων βασιλεῦ καὶ κύριε. Durch seine Kraft bestehen die στοιχεῖα und vollenden die Gestirne ihren Lauf. Dann folgt in Prosa die Beschreibung des Aion: σοῦ δὲ τὸ ἀέννaον κωμαστήριον ἄνω ἀφίδρυται· τὸ ὄνομά σου τὸ ἐπταγράμματον πρὸς ἁρμονίαν τῶν ἑπτὰ φθόγγων ἐχόντων φωνὰς πρὸς τὰ κη' φῶτα τῆς σελήνης· ⟨σ⟩οῦ αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καὶ τύχαι καὶ μοῖραι· σὺ δίδεις πλοῦτον, εὐτυχίαν, ἰσχύν, τροφάς. Abgebildet ist auf dem Zauberring, für den das Gebet verfaßt ist, die sich in den Schwanz beißende Schlange (Ἀγαθὸς δαίμων) und in ihrem Rund Isis; die Götternamen, die beigeschrieben sind, lauten Ἰαὼ Σαβαώθ und ἀβρασαξ (Aion). Der jüdische Jahve ist der Aion, der Ἀγαθὸς δαίμων der Ägypter und Herrscher von Ober- und Unterägypten (man darf sich nicht wundern, wenn unter den jüdischen Engelnamen Agathoël erscheint). Daneben wird freilich auch die leider verstümmelte Epiklese der „Parther" angegeben. Für die Gleichsetzung des Aion mit Sarapis zeugt auch ein in Rom gefundenes Goldplättchen, das den schlangenförmigen Aion Sarapis anruft (Setti, Bull. dell'Istituto 1852 p. 151; Weinreich, Arch. f. Religionsw. XIX 189).

3) Zuerst erkannt von Spiegelberg und Br. Keil, Demotische Namen I S. 57* und 14*. Von den mancherlei Bestätigungen erwähne ich nur Griffith, Demotic magical Papyrus p. 42 ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ ἐν τῇ πυρινῇ χλαμύδι καθημένου ἐπὶ τῆς ἀρουρέας (so) κεφαλῆς τοῦ Ἀγαθοῦ δαίμονος (Kenyons Konjektur ἀργυρέας ist abzuweisen). Als Vater des Osiris wird er dem Erdgott Keb gleichgesetzt.

dem eigenen Volkskult hefteten und der auch den Angehörigen anderer Religionen vertraut und verehrungswürdig klingen mußte[1]). Offenbar ist er zunächst noch ganz allgemein der Schutzgott, auch des einzelnen Hauses oder der Siedelung; er wird von den anderen Städten des Landes übernommen, zugefügte Genetive bestimmen sein Verwaltungsgebiet, und noch spät heißt Kaiser Nero der Ἀγαθὸς δαίμων τῆς οἰκουμένης. Die Vorstellung des Kaisers als Aion, die uns später beschäftigen wird, verbindet sich mit der alexandrinischen Gleichsetzung von Aion und Ἀγαθὸς δαίμων. In ptolemäischer Zeit tritt dann in Alexandria Sarapis für ihn ein; die Schlange wird mit seinem Kopf dargestellt. Als Ἀγαθὸς δαίμων als der Zeitgott (Aion)

1) Zwei weitere Vorstellungen, die ich in den Verhandlungen des zweiten internationalen Kongresses f. Religionsgeschichte zu Basel, 1905, S. 317 ff. kurz besprochen habe, verbinden sich. Auch der Nil erneuert das Leben oder „erhält die göttlichen Glieder", gibt die Nahrung für ganz Ägypten und enthält in seinem griechischen Namen die heilige Zahl des Aion (365). Kein Wunder, daß er in Alexandria nach dem Zeugnis der Inschriften als Ἀγαθὸς δαίμων verehrt wird und der betreffende Nilarm bei späteren Geographen Ἀγαθὸς δαίμων heißt. So wird der Nil in späteren Denkmälern des Heh-Wasser (vgl. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter[2] 133) und Suchos wird mit Heh verbunden. Die alte Vorstellung des Gottes der Unendlichkeit Heh, die aus dem Elementekreis von Hermopolis früh nach Theben gekommen ist, verschmilzt dann noch in anderer Weise mit der Aion-Vorstellung: Heh, als dessen Reich ursprünglich (?) wohl die Unterwelt erscheint, wird der Luftraum, der den Himmel trägt, also nach ägyptischer Vorstellung Schu oder eine seiner Nebenformen (so nach einer Inschrift sicher schon um 1100 v. Chr.), nach hellenistischer Vorstellung später der Gott der fünf oder sieben Sphären, der Gott αεηιουω (Brugsch a. a. O. 138). Letzteres ist zweifellos nicht ägyptisch, weder die fünf (bzw. sieben) Glieder Gottes noch die Vorstellung übereinander liegender Sphären sind hier nachweisbar (für jene vgl. Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 90 ff.). Bei ersterem kann man wenigstens zweifeln; die ältere Darstellung des Schu hat nichts mit der des Heh zu tun, der, wie mir Prof. Sethe zeigt. schon in den Pyramidentexten sitzend die beiden gebogenen Arme über das Haupt erhebt; so trägt der Ägypter nicht, und so kann man in der Tat keine Last tragen. Die Armhaltung des Heh muß ursprünglich eine andere Bedeutung gehabt haben, ob sie mit dem Begriff Suchen zusammenhängt, ist wohl fraglich. Der Gott trägt nun seine Tochter, die Himmelsgöttin Nut (eigentlich wohl Naunet, den Himmel unter der Erde, den der unteren Hemisphäre, vgl. Sethe, Von Zahlen und Zahlwörtern bei den alten Ägyptern S. 11). Daß der Begriff der Unendlichkeit sich besonders oft auf die Zeit bezieht, ist naturgemäß; dann, aber nur dann, wird ursprünglich das Zeichen des Jahres auf dem Kopf oder zu beiden Seiten beigefügt. Manchen anderen Göttern, wie z. B. dem Chnum, wird er dann in Inschriften der Ptolemäerzeit angeglichen (vgl. Brugsch Thesaurus 626. 627). Die Bedingungen für die Aufnahme und Ausbildung des Aion-Kultes sind durchaus vorhanden, und doch scheint der Gott von Alexandria ursprünglich nicht ägyptisch.

zum Sonnengotte wird und als Schlange mit dem strahlenumkränzten Löwenhaupt erscheint, folgt Sarapis nach und erhält ebenfalls den Strahlenkranz um den Kopf[1]). Ganz seltsam berührt die Darstellung der Schlange auf dem Roß, und zwar sowohl der Agathodaimon-

1) Bemerkenswert scheint mir, daß, während Ἀγαθὸς δαίμων in der ganzen Geheimliteratur eine große Rolle spielt, Sarapis in ihr überhaupt nicht erscheint, Osiris nur vereinzelt und nur als Sohn des Ἀγαθὸς δαίμων. Auch in den Zauberpapyri begegnet Sarapis verhältnismäßig selten. Doch zeigt die große Anrufung im Leidener Papyrus W (Dieterich, Abraxas S. 176 ff.), die ihn als κοσμοκράτωρ und Αἰὼν αἰῶνος preist und hinzufügt οὗ οὐδεὶς θεῶν δύναται ἰδεῖν τὴν ἀληθινὴν μορφήν, ὁ μεταμορφούμενος εἰς πάντας ἀόρατος (Nebenform ὁ μεταμορφούμενος ἐν ταῖς ὁράσεσιν), sachlich wenigstens ähnliche Grundanschauungen wie die Agathodaimon-Gebete. Daß er, wie Ἀγαθὸς δαίμων, mit Isis verbunden wird, zeigen die Darstellungen gerade des schlangengestaltigen Gottes. Die Grundgedanken, die in der Geheimliteratur und den Papyri an beide später schließen, fasse ich kurz zusammen. Der Aion ist der παντοκράτωρ (κοσμοκράτωρ), der βασιλεύς schlechthin (βασιλεύς βασιλέων, τύραννος τυράννων Dieterich, Abraxas 177, 11), der δαίμων δαιμόνων, θεὸς θεῶν, ὁ κύριος τῶν πνευμάτων (Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 139 Z. 480, vgl. die im Henochbuch übliche Epiklese „der Herr der Geister"), der Schöpfergott und älteste Gott. Als solcher wird Ἀγαθὸς δαίμων dann der große Offenbarungsgott, der Besitzer aller Weisheit, die auch selbst als Αἰὼν mit ihm verbunden erscheint. Bisweilen werden zwei Persönlichkeiten geschieden, und neben Ἀγαθὸς δαίμων steht ein παρεστὸς ἀγαθὸν δαιμόνιον (Wessely, Denkschr. 1888 S. 87 Z. 1711) oder der ἀγαθοφόρος ἄγγελος παρεστὼς τῇ Τύχῃ (ebenda S. 124 Z. 3166) oder neben Sarapis als Aion der ἄγγελος (Dieterich, Abraxas 177, 22), oder über Ἀγαθὸς δαίμων steht noch ein κύριος oder gar ein πατήρ, so im Pap. Lond. 121 (Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1893 S. 37 Z. 513 ff.; Kenyon, Greek Pap. I S. 100 Z. 510) σὺ εἶ ὁ πατὴρ τοῦ παλιγγενοῦς Αἰῶνος, σὺ εἶ ὁ πατὴρ τῆς ἁπλάτου Φύσεως (Physis und Aion sind wie bei Claudian und Athenagoras verbunden, vgl. oben S. 183), σὺ εἶ ὁ ἔχων ἐν σεαυτῷ τὴν τῆς κοσμικῆς φύσεως σύγκρασιν καὶ γεννήσας τοὺς ε′ πλάνητας ἀστέρας, οἵ εἰσιν οὐρανοῦ σπλάγχνα καὶ γῆς ἔντερα καὶ ὕδατος χύσις καὶ πυρὸς θράσος (das fünfte iranische Element ist ausgelassen). Allein schon, daß die Anrufung sich an den Helios, den ἅγιος κάνθαρος, wendet, zeigt, daß dabei nur zwei Arten von Aionen geschieden werden, ein überweltlicher und ein innerweltlicher, oder Lenker und Organ; thront doch dieser Sonnengott auf der heiligen Säule in unsichtbarem Licht. Vergleichbar ist der im Papyrus Mimaut erhaltene Schluß des Asclepius (Hellenistische Mysterienreligionen[2] S. 137), in welchem der ὕψιστος gepriesen wird: ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ φῶς μόνῃ τῇ νοήσει αἰσθητόν, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ ζωὴ τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς, ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ μήτρα κυοφόρε πάντων (lateinisch *naturarum omnium*, es ist die Φύσις), ἐγνωρίσαμέν σε, ὦ τοῦ κυοφοροῦντος ἐν πατρὸς φυτείᾳ αἰώνιος διαμονή. Der Aion gibt in dieser Literatur immer die διαμονή, er ist die Lebenskraft, die das All und den Einzelnen erhält, ὁ τὰ ὅλα συνέχων καὶ ζῳογονῶν τὸν σύμπαντα κόσμον (Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 77 Z. 1282), aber auch ὁ παντόμορφος οὐσιάρχης, der Vater aller Väter und die Mutter aller Mütter, und so im höchsten Sinn τὸ πνεῦμα τὸ διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς.

wie der Sarapis-Schlange. Einen ägyptischen Anhalt dafür kenne ich nicht. Soll dieser Ἀγαθὸς δαίμων dadurch als der Ἥρως dargestellt werden? Prof. Thiersch wies mir das Gegenstück in den Münzen Trajans (Dattari, Num. Alexandr. tav. XIII 910. 911), Helios mit Strahlenkranz galoppierend oder ruhig reitend[1]) und die Darstellung des mit dem Caduceus ruhig daher reitenden Antinous mit der Beischrift Ἀντινόου Ἥρωος. Daß auch der Kaiser ebenso dargestellt wird, würde nicht widersprechen; er ist in Alexandria schon früh der Ἀγαθὸς δαίμων, wie der Divus in Rom, wie wir sehen werden, die Rolle des Aion erhält. Bedeutsam scheint mir, daß das Roß auch allein vorkommt[2]). Ich denke dabei weniger an griechische Vorstellungen, wie sie Malten (Das Pferd im Totenglauben, Jahrbuch der Archäol. Instituts 1914) verfolgt, als daran, daß in der spätalexandrinischen Dichtung und schon vorher bei Eusebios der Aion als Rosselenker oder als Roß erscheint (siehe unten). Da das für die Wanderungen der Vorstellung später eine gewisse Bedeutung gewinnen wird, möchte ich die unsichere Vermutung schon hier durch eine andere, freilich auch nicht ganz sichere zu stützen versuchen.

Dressel hat (Fünf Goldmedaillen aus dem Funde von Abukir. Abhandl. d. Preuß. Akad. 1906) eine im dritten Jahrhundert n. Chr. gefertigte Nachbildung einer in bester Ptolemäerzeit in einen Cameo geschnittenen (?) wundervollen Darstellung besprochen (Med. C), ein Brustbild Alexanders als Heros, wie er überzeugend nachweist. Der Schild am linken Arm, von dem nur ein Ausschnitt gegeben werden konnte, zeigt in der Mitte ein nacktes Weib nach vorn (bis zur Brust) mit langem Haar und ausgebreiteten Armen, um die ein über dem Kopf bogenförmig sich bauschender Mantel geschlungen ist; darüber zwischen sechs (?) Sternen die einander gegenübergestellten Köpfe des strahlenbekränzten Helios und der Selene auf der Mondsichel. Am Schildrand fünf Bilder des Tierkreises in richtiger Folge (den ganzen Schild umschlossen die zwölf). Die Deutung der Frau

1) Vgl. hierzu Dussaud, Revue archéologique Sér. IV T. 1 p. 370, der diese Münzen nicht beachtet hat. In Phrygien und Pamphylien ist es der θεὸς σώζων, der Erlösergott.

2) So vereinzelt auch vor Alexander in den Münzen der persischen Satrapen (vgl. Babelon, Les Perses Achéménides p. LXX Orontes, p. 56 Spiridates, p. 91 Euagoras, vgl. Traité des monnaies grecques et romaines II, 1910, 122. 126. 127. 662). Freilich läßt sich die Frage, ob das überhaupt Bedeutung haben kann, erst später entscheiden; nur daß das Roß ein Himmelswesen ist, zeigen die Münzen.

ist strittig; für Gaia, an die Dressel denkt, spricht wenig [1]). Alle Elemente der Darstellung werden uns in den Aeternitas-Münzen der Kaiser wiederbegegnen, die Köpfe von Sonne und Mond, der Zodiacus, den der Kaiser in der Hand hält, die Planeten; Vorstellung und Typen werden sich dabei als alexandrinisch erweisen. Dann scheint mir sehr glaublich, daß der Heros Alexander hier mit dem Aion in Verbindung gebracht ist, und daß mit diesem eine weibliche Gottheit verbunden ist [2]); Sonne und Mond, bzw. ihre Köpfe, geben ja die Bezeichnung für Immerwährend, Ewig, nach Horapollon für den αἰών. Das Kunstwerk ist aus dem Gründungsbericht von Alexandria, bzw. dem Orakel, zu erklären und bietet zugleich für dessen Alter ein erwünschtes Zeugnis. Ist das richtig — die Entscheidung wird von der Erläuterung der Kaisermünzen abhängen —, so könnte die häufige Darstellung des Alexander auf dem Roß zu der Darstellung des Aion auf dem Roß geführt haben, braucht es aber, wie wir noch sehen werden, nicht.

Wichtig ist in dem zweiten, von Anfang an auf Sarapis gestellten Bericht die Erwähnung der Kore, die ja auch in Sinope mit dem Unterweltsgott verbunden war. Die kultlichen Zusammenhänge in Alexandria zeigt der vielbesprochene Bericht des Epiphanios, Pan. haer. 51, 22 über ein Fest in dem dortigen Kore-Heiligtum, den neuerdings K. Holl in den Sitzungsberichten d. Preuß. Akad. 1917 S. 426 ff. eingehend behandelt, aber, wie ich glaube, zu unrichtigen Schlüssen benutzt hat [3]). Eine nächtliche Feier vor dem Kore-Standbild endet damit, daß um Hahnenschrei bei Fackelschein das Bild des Aion aus der Erdtiefe geholt wird — es ist also wirklich der

---

1) Sie würde nach meinem Empfinden tiefer auf den Schild gehören, dessen Hauptteil ich sonst nicht zu füllen wüßte.

2) Vgl. den Sarkophag in Villa Panfili Matz-Duhn 3087, den Hülsen beschreibt: eine jugendliche Figur mit bogenförmig wallendem Schleier fährt auf einem von Hermes geleiteten Zweigespann, auf welchem ein Adler sitzt, über die liegende Gaia hin. — Über den Namen der auf dem Schild dargestellten Göttin wage ich keine Vermutung, da uns der nächste Ursprung des alexandrinischen Aionkultes (in dem später der Aion mit der Isis, bzw. Φύσις, verbunden ist) leider noch unklar bleibt.

3) Holl hat dabei in dankenswerter Weise ein Versehen berichtigt, das mir im Poimandres bei der Erklärung einer Stelle des Johannes Lydus begegnet war, weil ich die Angaben des Epiphanios nicht in Erinnerung hatte. Das Richtige stand, wie ich hier nachtrage, freilich schon bei Cumont, Textes et monuments I 76, 4.

Αἰὼν Πλουτώνιος — und siebenmal um den Innenraum des Tempels[1]) getragen wird. Dann bringt man es wieder in seine unterirdische Behausung zurück. Die heilige Handlung hat also nur den Zweck, zu zeigen, daß wirklich der neue Aion da ist und den alten abgelöst hat. Als Bedeutung gibt man nach Epiphanios an: ὅτι ταύτῃ τῇ ὥρᾳ σήμερον ἡ Κόρη — τουτέστιν ἡ Παρθένος[2]) — ἐγέννησε τὸν Αἰῶνα. Das Bild stellt ihn — man weiß nicht, in welchem Lebensalter[3]) — nackt in sitzender Stellung dar mit fünf goldenen „Siegeln" auf der Stirn, den Händen und den Knien.

Dem Fest, das in der Nacht vom 5. zum 6. Januar gefeiert wird, steht, wie ich gleich hier bemerke, ein zweites gegenüber: die Κρόνια oder in Alexandria Κυκήλλια am 25. Dezember. Auch es wird nächtlich begangen, das Bild eines Kindes aus dem Adyton emporgeholt, und der Festruf heißt: ἡ Παρθένος τέτοκεν[4]). Den zwei Göttern in dem zweiteiligen Bericht entsprechen also die zwei Feste. Die im Kalender besser begründete Stellung nimmt dabei das Fest der Κρόνια[5]) ein; also ist das Aion-Fest hinzugekommen. Beide gelten im Grunde demselben Gott. Das älteste Zeugnis für die dem Griechen so seltsame Gottesvorstellung bietet also das Orakel selbst; jünger ist der erste Bericht, der schon die Entwicklung der Stadt und ihre handelspolitische Bedeutung voraussetzt; er bezeichnet den Gott als den ἀγαθὸς δαίμων dieser Stadt und der Welt. Als der Sarapiskult alle anderen an Bedeutung überwiegt, kommt die neue Deutung des Orakels auf, nach der αἰὼν Πλουτώνιος nur als orakelhafte Umschreibung für den bestimmten Gott, nämlich Sarapis selbst, erscheint. Die Unklarheit, daß neben ihm doch wieder der Αἰών personifiziert wird, darf man gerade bei diesem Kult nicht zu schwer nehmen.

So weit durfte ich mich Holls Darstellung anschließen und sie nur durch den Gründungsbericht und die Verbindung mit den beiden

1) So Holl wohl richtig unter Verweis auf Erman, Ägyptische Religion[2] S. 232.

2) Epiphanios wiederholt bei der Schilderung des Festes des Dusares in Petra: καλοῦντες αὐτὴν Ἀραβιστὶ Χαλμοῦ, τουτέστιν Κόρην εἴτουν Παρθένον.

3) Daß er in dem Fest der Κυκήλλια als Kind erscheint, entscheidet nicht. Man könnte sehr wohl an die sitzende Figur des Heh denken, die aus der Erdtiefe herausgeholt wird. Nur wissen wir nicht, ob das Bild wirklich ägyptisch gewesen sein muß. Useners Deutung auf die Kore selbst war irrtümlich.

4) Vgl. die Stellen bei Holl S. 427.

5) In Alexandria meidet man bezeichnenderweise den Namen und behält einen ägyptischen Festnamen Κυκήλλια bei, der leider bisher unerklärt ist.

Göttern ergänzen. Von hier freilich trennen sich unsere Wege. Ich glaube, daß man das Wesen dieses geheimnisvollen Schutzgottes möglichst unbestimmt gelassen hat, er sucht es möglichst scharf von dem anderer Götter zu sondern. Er legt großen Wert auf eine alexandrinische Münze des Antoninus Pius[1]), welche den mit dem Strahlenkranz geschmückten Phönix mit der Beischrift AIΩN zeigt. Der als Phönix abgebildete Aion bedeute die im regelmäßigen Wechsel sich verjüngende Zeit. Die Veranschaulichung durch den Phönix mache greifbar deutlich, an welche heimische Vorstellungen der Begriff des Aion in Ägypten anknüpfe. Das ist mißverständlich; um eine Gottesdarstellung handelt es sich bei dem Münzbilde nicht, und für die Bedeutung lernen wir nichts Neues. Im Jahre 139 hatte die neue Sothisperiode begonnen, und der Phönix war angeblich gesehen worden; die Kaisermünzen auch in Rom nehmen auf dies Ereignis in den nächsten Jahren Bezug, ja sie künden es, wie wir sehen werden, sogar schon etwas früher voraus. Was gewinnen wir also? Holl benutzt dann, gegen Bousset und mich polemisierend, zwei Stellen des Damascius aus dem Leben Isidors, doch zweifle ich, ob er richtig interpretiert. Die erste Stelle (Suidas u. d. W. Ἐπιφάνιος) besagt, Euprepios habe in persischen Weihen einen hohen Rang erlangt, Epiphanios sowohl in den Osiris-Weihen, wie in denen des Gottes, der als Aion gefeiert werde und dessen wahren Namen Damascius wohl angeben könne, aber nicht verkünden wolle[2]). Die zweite Stelle (Suidas, Ἡραΐσκος und Διαγνώμων, abgekürzt bei Photios Bibl. cod. 242 p. 343 a 21 Bek.) berichtet, Heraiskos habe, ohne selbst in die ägyptischen Geheimlehren eingeweiht zu sein, durch göttliche Inspiration auch schwere Fragen der ägyptischen Theologie entschieden. Er verstand das διαγιγνώσκειν (διακρίνειν), ob ein Standbild von einem Gott beseelt sei und „lebe", oder ob es ἄψυχον καὶ

1) Aus dem zweiten und dem sechsten Jahre des Herrschers, vgl. Dattari S. 153.

2) Die Neuplatoniker haben von ihm eine Geheimlehre, ja vielleicht noch Mysterien. Proclus (zum Timaios III 14, 14 Diehl) sagt ἀλλὰ ταῦτα μὲν ⟨ἐν⟩ ἀβάτοις σηκοῖς τῆς διανοίας ἀνελίττω. Der Praetextatus des Macrobius Sat. I 7, 18 will für den in Rom mit dem Aion gleichgesetzten Janus die Ansichten der *Physici* und *Mythici* darstellen, erklärt aber die *arcana divinitatis natura* nicht verraten zu dürfen. Sie kennt natürlich Sopatros, der Neuplatoniker, der für die Weihe Konstantinopels zu Rate gezogen wird; die Ansichten der *Physici* und *Mythici* über den römischen Gott hat Praetextatus für ihn gesammelt, das Geheimnis aber ebensowenig verraten. Die Angabe der Zauberpapyri (oben S. 191, 2) bestätigt sich glänzend.

ἄμοιρον θείας ἐπιπνοίας sei. Vor einem beseelten wurde er nämlich selbst κατάσχετος ὑπὸ θεοῦ (später erklärt τρωθεὶς τὴν καρδίαν ὑπὸ θειασμοῦ): οὕτω διέγνω τὸ ἄρρητον ἄγαλμα[1]) τοῦ Αἰῶνος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κατεχόμενον (vgl. oben κατάσχετος), ὃν Ἀλεξανδρεῖς ἐτίμησαν Ὄσιριν ὄντα καὶ Ἄδωνιν ὁμοῦ, κατὰ μυστικὴν ὡς ἀληθῶς φάναι θεοκρασίαν (Fortsetzung verloren). Holl verbindet die letzten sechs Worte mit den unmittelbar vorausgehenden und könnte sich auf den Vorgang eines so feinsinnigen Interpreten wie Asmus (Das Leben des Philosophen Isidoros S. 64, 28; 168) und den flüchtigen Photios berufen[2]). Holl deutet danach, Damascius habe eine mystische Theokrasie zwischen Osiris und Adonis festgestellt, nicht aber zwischen Osiris und Aion; daß sie verschieden seien, folge aus den Worten über Euprepios. Bousset hat in seiner Auffassung der Stelle geschwankt. Daß er im Kyrios Christos (S. 166) jene sechs Worte schon angeführt hat, übersieht Holl und macht ihm zum schweren Vorwurf, daß er sie an einer späteren Stelle (334, 1) unterdrückt. Die Schuld daran, die mir zugeschrieben wird, trage ich gern und bin überzeugt, daß Holl im Eifer die falsche Stelle angreift. Wo findet sich wohl in alter Literatur θεοκρασία von der Verbindung zweier Gottheiten? Die Lexika verweisen für das Wort nur auf Jamblich Vit. Pythag. 240 N. εἰς θεοκρασίαν τινὰ καὶ τὴν πρὸς θεὸν ἕνωσιν[3]), und hierzu stimmen die Beschreibungen der Ekstase in der Schrift De myster. III 21. 22 ψυχαὶ πλείονες εἰς ψυχὴν μίαν τὴν ὅλην συμπήγνυνται — ἡ ψυχὴ πρὸς τὸ θεῖον συμμίγνυται — ἐκ τῆς συγκράσεως — σύμμικτον τῆς ὑποστάσεως εἶδος. Damascius folgt wie immer dem Sprachgebrauch Jamblichs, und zwar gerade im Leben des Isidor noch einmal, vgl. Photios 335a 34 Bek. καὶ τοῦτ' ἂν εἴη θεοκρασία, μᾶλλον δὲ ἕνωσις παντελής, ἐπάνοδος τῶν ἡμετέρων ψυχῶν κτλ. Es steht vollkommen sicher, was Damascius meint: durch seinen eigenen θειασμός, die θεοκρασία, erkennt Heraiskos vor einem Aion-Bilde, das wahrscheinlich die Christen beibehalten hatten — auch Christus und der Kaiser werden ja als Aion verehrt —,

1) Ähnliche Angaben über das Bild oben S. 190 im Gründungsbericht, vgl. auch Athenodor bei Clemens Protr. 48, 4; Rufin Hist. eccl. XI 23; Eustathios zu Dionysios Perieg. 255 über das Sarapisbild.

2) Er selbst freilich erkennt die Beziehung der Photios-Stelle nicht und verwendet diese S. 432 A. 2 wohl falsch; auch Asmus hat er schwerlich gesehen. Seine Deutung folgt für ihn einfach selbstverständlich aus dem modernen Sprachgebrauch von Theokrasie.

3) Als älteres Zeugnis füge ich bei Minucius Felix 7, 6 die Gleichsetzung von *deo plenus* und *deo mixtus* hinzu.

daß in ihm der heidnische Gott Osiris-Adonis „lebt“ (zur Satzform vgl. etwa Pausanias III 21, 9 Sp. ὃν δὲ ὀνομάζουσι Γυθεᾶται Γέροντα, οἰκεῖν ἐν θαλάσσῃ φάμενοι, Νηρέα ὄντα εὕρισκον). Wer hierbei die Beschreibung der Begabung des Heraiskos nicht mitanführt, muß natürlich auch die sechs letzten Worte weglassen und wird von voreiligen Angriffen derart nicht getroffen. Die Deutung Holls „es ist nicht sein eigenes Bild, das Osiris-Adonis mit seinem belebenden Hauch erfüllt“, scheint mir zudem an sich seltsam und ὡς ἀληθῶς φάναι bei ihm fast sinnlos. So kann ich nur wiederholen, was ich im Poimandres S. 276 geschrieben habe: der Aion ist in Alexandria später als Osiris-Adonis, d. h. als jener zweite Gott oder Gottmensch verehrt worden, den wir auf phrygischem Boden in der Naassenerpredigt kennen lernen. Mit Unrecht habe ich freilich dort früher (Poimandres 96, 6) die Erwähnung des Aion der neutestamentlichen, also christlichen Überarbeitung zugeschrieben; sie gibt ein gutes Stück alter, d. h. hellenistischer, freilich mit dem Judentum verquickter Theologie, das ich unter Einklammerung der rein gnostischen Zusätze hier biete. Nach der Schilderung der eleusinischen Mysterien, bei denen der Ruf erschallt: ἱερὸν ἔτεκε πότνια κοῦρον Βριμὼ Βριμόν[1]), folgte in dem alten Text: αὕτη γάρ, φησίν, ἐστὶν ἡ πύλη τοῦ οὐρανοῦ καὶ οὗτος ⟨ὁ⟩ οἶκος θεοῦ, ὅπου ὁ ἀγαθὸς θεὸς κατοικεῖ μόνος, εἰς ὃν οὐκ εἰσελεύσεται, φησίν, ἀκάθαρτος οὐδείς[2]) [οὐ ψυχικός, οὐ σαρκικός, ἀλλὰ τηρεῖται πνευματικοῖς μόνοις], ὅπου δεῖ γενομένους βαλεῖν τὰ ἐνδύματα καὶ πάντας γενέσθαι νυμφίους ἀπηρσενωμένους διὰ τοῦ παρθενικοῦ πνεύματος. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ παρθένος ἡ ἐν γαστρὶ ἔχουσα καὶ συλλαμβάνουσα καὶ τίκτουσα υἱόν (Jes. 7, 14), [οὐ ψυχικόν, οὐ σωματικόν, ἀλλὰ] μακάριον Αἰῶνα αἰώνων[3]). Es folgt die Erklärung der phrygischen Epiklese Ἀμύγδαλος und die Bezeichnung des Gottes τὸν ἀόρατον καὶ ἀκατονόμαστον ⟨καὶ⟩ ἄρρητον παῖδα ἑαυτοῦ περὶ οὗ λα-

1) Nachgebildet in dem Festruf bei dem Kore-Fest zu Alexandria. Das darf nicht befremden; auch bei der Ordnung des Sarapisdienstes hat der Herrscher Ägyptens einen Sachkenner aus Eleusis zu Rate gezogen. Von Alexandria gehen dann die Anregungen weiter.

2) Ähnlich im Baruchbuche Justins. Ich habe (oben S. 5 ff.) nachgewiesen, daß auch ihm eine iranische Theologie zugrunde liegt, die später zunächst judaisiert und dann christianisiert wurde.

3) Erst hier setzt die christliche Einlage ein, die sich fühlbar abhebt: περὶ τούτων, φησί, διαρρήδην εἴρηκεν ὁ σωτήρ ὅτι στενὴ καὶ τεθλιμμένη ἐστὶν ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ζωήν, καὶ ὀλίγοι εἰσὶν οἱ εἰσερχόμενοι εἰς αὐτήν, πλατεῖα δὲ καὶ εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς ἡ ἀπάγουσα εἰς τὴν ἀπώλειαν, καὶ πολλοί εἰσιν οἱ διερχόμενοι δι' αὐτῆς. Der jüdische Gnostiker dachte bei Jesaias an Kore und Aion.

λοῦμεν. Vergleichbar ist die Erwähnung des Aion in den chaldäischen Orakeln (Proklos zu Tim. 37 D, Diehl III 14, 3 ff.): διὸ καὶ ὑπὸ τῶν λογίων πατρογενὲς φάος εἴρηται, διότι τὸ ἑνοποιὸν φῶς πᾶσιν ἐπιλάμπει· Πολὺ γὰρ μόνος ἐκ πατρὸς ἀλκῆς Δρεψάμενος νόου ἄνθος ἔχει τὸ νοεῖν πατρικὸν νοῦν (Καὶ νόον?) ἐνδιδόναι πάσαις πηγαῖς τε καὶ ἀρχαῖς Καὶ τὸ νοεῖν αἰεί τε μένειν ἀόκνῳ στροφάλιγγι[1]). Derselbe Gott begegnet in den Zauberpapyri. Eine Angleichung des alexandrinischen Αἰὼν Πλουτώνειος an Osiris, der ja ganz besonders „der Herr der Ewigkeit" heißt, als Nil das Leben erneuert und als Fruchtbarkeitsgott erhält, ist altbezeugt und an sich verständlich, ja fast notwendig. Auch das Aion-Fest, die Κικήλλια, gehört nach dem Dekret von Kanopos zu den Osirisfeiern[2]). Daß Damascius an der zuerst angegebenen Stelle Mysterien des Aion neben solchen des Osiris erwähnt, ist kein stichhaltiger Gegengrund. Den Lucius des Apuleius macht schon die zweite Weihe zum Mysten des Osiris, aber erst die dritte bewirkt, daß ihm dieser Gott nicht in angenommener, sondern in seiner wahren Gestalt erscheint. Gelten die beiden Weihen zwei verschiedenen Gottheiten? Man kann die Frage ebensowohl bejahen, wie verneinen. Wie verschieden sind doch z. B. die Horus-Kulte

1) Mit dem Naassener-Hymnus verwandt ist ein λόγος τῶν θεολογούντων, der bei Menander Περὶ ἐπιδεικτικῶν (Walz IX 321, 10; 329, 23; Bursian 143, 4; 151, 32) in ältere rein griechische Quellen eingearbeitet ist. Er fragt, ob er den Apollo nennen dürfe ἥλιον τὸν τοῦ φωτὸς ταμίαν καὶ πηγὴν τῆς οὐρανίου ταύτης αἴγλης, ἢ νοῦν . . . διήκοντα μὲν διὰ τῶν οὐρανίων, ἰόντα δὲ δι' αἰθέρος ἐπὶ τὰ τῇδε. ἢ πότερον αὐτὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν ἢ πότερον δευτερεύουσαν δύναμιν, δι' ὃν σελήνη μὲν κέκτηται σέλας, γῆ δὲ τοὺς οἰκείους ἠγάπησεν ὄρους, θάλαττα δὲ οὐχ ὑπερβαίνει τοὺς ἰδίους μυχούς und preist den Gott Μίθραν σε Πέρσαι λέγουσιν, Ὧρον Αἰγύπτιοι· σὺ γὰρ εἰς κύκλον τὰς ὥρας ἄγεις . . . Χαλδαῖοι δὲ ἄστρων ἡγεμονῆα λέγουσιν (ähnlich die Phryger den Attis Hirt der Sterne). Die Stellung der Chaldäer am Schluß, wie die der Phryger in der Naassenerpredigt, die der Ägypter in der θεολογία des Apuleius XI 5, zeigt, daß wir es hier mit einer „chaldäischen" Theologie zu tun haben; zu vergleichen ist auch die Theologie der Inschrift des Antiochos IV. von Kommagene (oben S. 168, 4). Das stärker hellenistische Gebet am Schluß des ersten Buches der Thebais nennt als persisch den bei den Manichäern bezeugten Gott der Morgenröte (Bam) und setzt ihn dem Mithras (Meithras) und dem *Osiris frugifer* gleich. Eine ganz eigenartige Parallele zu diesen wesentlich iranischen Lobpreisungen gibt endlich das Henochbuch cap. 69 ff. Hier ist die δευτερεύουσα δύναμις der Schwur, den Gott in die Hand Michaels niederlegt. Ihm wird alles zugeschrieben, was die hellenistische Theologie vom Aion sagt.

2) Auch andere Götter werden mit ihm identifiziert, so der Mandulis von Talmis, der Apollon, Helios und Αἰὼν παντοκράτωρ genannt wird. Auch er ist mit Isis verbunden, und ihn verehren „Nacht und Tag und alle Stunden" (Drexler, Roscher II 2313 ff.).

und -Vorstellungen, je nach den Lokalgöttern, die in Horus aufgegangen sind! Das setzt sich im Hellenismus fort. Osiris und Adonis, Mithras und Apollo, Kronos und Apollo sind gewiß verschiedene Götter, haben ganz verschiedene Bilder und verschiedene Verehrung; aber an einem bestimmten Punkt und in einem Kult wachsen sie nachweisbar zusammen. Ich sehe nicht, was wir durch Holls Scheidung gewinnen.

Ich gehe hierauf nicht weiter ein. Für die Entstehung der alexandrinischen Gottesvorstellung lernen wir aus dieser Verbindung, die ich schon damals ausdrücklich als spät bezeichnet habe, wenig. Wichtiger ist jedenfalls die Verbindung des Kronos mit dem Aion. Bekanntlich wird Kronos auf punischem Boden mit dem Löwen dargestellt (Robert, Griechische Mythologie 54, 1) und spricht Arnobius VI 10 von einem löwenköpfigen „Frugifer", es ist der Beiname des Pluton wie des Saturnus, der auch allein als „deus sanctus Frugifer augustus" erscheint (Wissowa, P.-W. Realenzyklop. VII 121). Wenn auf den Münzen des Septimius Severus ein „Saeculum frugiferum", vertreten durch einen halbnackten jugendlichen Genius mit Strahlenkranz, begegnet, so werden wir die Darstellung jetzt mit der des Aion in dem Winterbade zu Gaza vergleichen dürfen. Johannes von Gaza v. 140 ff. schildert ihn als halbnackten jugendlichen Jahres- und Zeitgott, ὃς νοερῇ στροφάλιγγι γονὴν βιότοιο φυλάσσων, Ἁρμονίης οἴηκα παλινδίνητον ἀείρων, ποιμαίνει λυκάβαντα δυωδεκάμηνον ἑλίσσων καὶ χρόνον εἰς χρόνον ἄλλον[1]) ἐρεύγεται ἄψοφος ἕρπων (die zwölf Aionen sind bei Mani zugleich die zwölf Eimer an dem Schöpfrade, das der Dreizehnte in Bewegung hält). Daß er auch καρποφόρος ist — das ist ja die Übersetzung von „frugifer" in den Glossen[2]) — werden wir annehmen dürfen, da nach Philon von Byblos der phönizische Aion der Erfinder der Nahrung von Baumfrüchten ist und — freilich in nördlicheren Gegenden Kleinasiens — ein Ζεὺς ἐπικάρπιος als Jahresgott (ὄνομα, οὗ ἡ ψῆφος τξε΄) und als Schirmherr (der Stadt?) angerufen wird. Auch hier liegt eine nachträgliche Gleichsetzung mit dem Aion vor, wie bei dem Baaltars. Gewiß läßt sich noch nicht übersehen, welche ursprünglich selbständigen Götter allmählich in diesem Allgemeinbegriff aufgegangen sind, aber für die vorliegende Untersuchung hat der Allgemeinbegriff mehr Wichtigkeit als die Vor-

1) Ich deute hier χρόνος nicht mit Friedländer und Wilamowitz als Jahr, sondern als Zeitabschnitt im Gegensatz zur Ewigkeit, vgl. Plin. N. H. 34, 33.

2) Vgl. C. G. L. II 339, 14; III 8, 54 unter den Götteraufzählungen der *Hermeneumata*. Zu vergleichen ist *Osiris frugifer* bei Statius Theb. I 718.

geschichte der einzelnen Götter und ihre Namen (wie etwa der des Gottes von Sinope). Die Angaben des Epiphanios über das Dusares-Fest in Petra, das dem Kronos-Fest, bzw. den Κιχήλλια, in Alexandria so völlig entspricht und am gleichen Tage gefeiert wird, kann man nach den sonstigen Angaben über Dusares und die Dusaria (Cumont, P. W. Realenzyklopädie V 1865) hiermit durchaus in Verbindung bringen[1]), und Bousset hat trotz Holls Einspruch durchaus recht, zur Erklärung der altchristlichen Liturgie auch auf das Dionysos-Fest hinzuweisen[2]). Man gewinnt, besonders für Syrien, wo die Gleichsetzung von Kronos und Helios voll gesichert ist, den Eindruck eines Fruchtbarkeits- und Zeitgottes, der später auch in der Sonne waltend gedacht wird. Berührungen mit den alexandrinischen Vorstellungen vom Ἀγαθὸς δαίμων der Stadt sind kaum zu bestreiten, Einwirkungen von Syrien durchaus möglich, zumal die Datierung des Festes für Syrien natürlicher als für Ägypten ist[3]). Nur geben sie uns nie das Recht, zu sagen, der syrische Kronos-Helios oder Dusares sei eigentlich der Aion. Gerade die alexandrinische Grundvorstellung, das Bestehen des Gottes aus fünf ihm wesensverwandten, unter sich gleichen Teilen oder Gliedern und Wesen läßt sich von

1) Wenn Holl erklärt, wir dürften die Schilderung des Epiphanios erst benutzen, wenn aufgeklärt sei, wieweit Dusares Sonnengott, wieweit Fruchtbarkeitsgott, wieweit anderen Göttern angeglichen sei, so verstehe ich diese Skepsis nicht. Gerade der Festritus und die Festzeit müssen doch hierfür die entscheidenden Argumente geben, und Kategorien, wie er sie hier macht, lassen sich für diese Zeit und auf diesem Boden überhaupt nicht aufstellen; man denke an Κρόνος, Ζεὺς ἐπικάρπιος und Αἰών. Daß Isidor von Charax den Dusares als Dionysos deutet, widerstreitet der Gleichsetzung etwa mit dem Kronos (Aion) von Berytos, das auch Nonnos Βάκχου τερπνὸν ἔδεθλον nennt, keineswegs, ja ist nach den Andeutungen über die Dusaria vollberechtigt, aber erschöpft das Wesen des Gottes nicht, zumal wenn man Dionysos nur als Weingott faßt und nicht die mystischen Deutungen der späteren Zeit hinzunimmt (vgl. auch Dahlmann, Petra S. 50 ff.).

2) Plutarch kennt eine ältere Sarapis-Theologie, welche diesen Gott unter Berufung auf Heraklit und Benutzung der persischen Mystik (die Seele ist, in den Leib, die Materie oder den Hades versenkt, trunken und verstandlos) dem Dionysos gleichsetzt; Sarapis scheint dabei der Dionysos im Hades. Leider sind die Angaben Plutarchs, der selbst die unmittelbare Gleichsetzung ablehnt und Dionysos gleich Osiris, diesen aber gleich Sarapis setzt, unklar, weil er von den Erlösungsmysterien, um die es sich dabei handelt, nichts verraten will (De Is. et Osir. 28, vgl. 29. 35). Selbst wenn Bousset auf die Angleichung mit Dionysos zu viel Gewicht legen sollte, hatte er auch hier jedenfalls mehr recht als sein Kritiker. Über die Gleichsetzung Christi mit dem Aion wird später zu handeln sein.

3) Die Winterregen begründen für Syrien die Fruchtbarkeit, die Nilschwelle im Hochsommer für Ägypten.

hier nicht ableiten. Ebensowenig freilich aus der philosophischen Durchbildung des Ewigkeitsbegriffes in Griechenland. Wir müssen eine dritte bestimmte Quelle suchen und uns immer bewußt bleiben, daß mit der neuen Weltstadt ein in seiner Art neuer Gottesbegriff in die hellenistische Welt tritt, der dann sehr wohl auf Phönizien und Syrien zurückwirken kann. So wenig wir das Wesen der alten Götter durch eine kurze Formel wie „Hermes ist Windgott" erschöpfen, so wenig können wir das bei dem hellenistischen Gotte. Seine Geschichte, auf die es allein ankommt, fällt nicht mit der seiner beiden kultlichen Repräsentanten, Ἀγαθὸς δαίμων und Sarapis, zusammen, die Ähnlichkeiten aber, die wir bisher verfolgten, betreffen mehr diese Repräsentanten als den Grundbegriff. So lernen wir durch diese Ähnlichkeiten mehr, auf welchem Wege und in welcher Umgestaltung die Urvorstellung hierher kam, als woher sie stammt.

Wir finden diese Urvorstellung wohl am klarsten in dem Kore-Fest. Das Symbol — denn mehr um ein solches als um ein Kultbild im eigentlichen Sinne scheint es sich zu handeln — entspricht dem Orakel und berücksichtigt durch die Besiegelung der fünf Hauptglieder die Einteilung der Stadt in fünf γράμματα, also στοιχεῖα[1]). Auf die fünf Planeten der Ägypter würde ich die fünf Siegel nur deuten, wenn die Anschauung, daß diese fünf Planeten ein einheitliches Gottwesen bilden, in Ägypten nachzuweisen und die Verwendung der Sterne als Siegel sonst zu belegen wäre. Dagegen spielt, wie wir früher sahen, im Manichäismus die Fünfteilung die entscheidende Rolle. Wie die Lichtwelt, so besteht der Urmensch aus fünf Elementen oder Gliedern, die jedes für sich auch als selbständige Gottwesen gefaßt werden, und diese Art der Teilung setzt sich durch alle Eigenschaften Gottes oder der Seele oder der Welt fort. Hier ferner haben wir im Mysterium die Versiegelung der einzelnen Glieder[2]). Bekannt sind ja die drei Siegel *sinus, oris, manuum* (Gedanken, Worte, Taten), die so genau parsischer Auffassung entsprechen, daß sie sehr alt sein müssen. Weniger bekannt viel-

1) So auch Weinreich, dessen schönen Aufsatz im Archiv für Religionsgesch. XIX 174 ich immer voraussetze. Er befreit mich von der Notwendigkeit, auf die philosophischen Vorstellungen noch einmal einzugehen, und gibt in Kürze das Material, das dem griechischen Theologen für die Ausdeutung dieser orientalischen Gottesvorstellung zur Verfügung stand.

2) Ist der Myste vollkommen, so heißt es ἐσφραγίσθη ὁ οἶκος καὶ ἐστάθη ἀνδριάς (oben S. 167).

leicht ist, daß das Chuastuanift, das Sündenbekenntnis der Auditores [1]), noch eine Mani vorausliegende Aufzählung von vier Siegeln kennt: Liebe, das Siegel des Zarvan, Glaube, das Siegel des Sonnen- und Mondgottes, (Gottes)-Furcht, das Siegel des Urmenschen (Ormuzd), weises Wissen, das Siegel der Burchane (Erlöser). Ich habe a. a. O., einer Anregung Le Coqs folgend, versucht, aus der Aufzählung der fünf Glieder Gottes, Liebe, Glaube, Treue, Edelsinn und Weisheit (oben S. 160), ein ältestes System zu erschließen, nach welchem die fünf Glieder des inneren Menschen, bzw. des zweiten Gottes, von fünf Göttern versiegelt werden [2]). Hier, auf iranischem Boden, sahen wir ferner die Teilung eines Licht- und Zeitgottes in zwölf unter sich gleiche und ihm ähnliche Teile (Glieder oder Kinder), hier jenes eigentümliche Rechnungsverfahren, nach dem er selbst zu ihnen als Dreizehnter gezählt wird. Hier endlich finden wir mit Zarvan zwar nicht als Mutter, aber als Tochter die Παρθένος verbunden, welche als die Weisheit und zugleich selbst als die Unendlichkeit (der Aion) bezeichnet wird [3]). Alle Grundlagen der Vorstellung finden sich hier zusammen; wir müssen also annehmen, daß die jüngere Aion-Vorstellung vom Iran übernommen ist.

Daß sie in ihrem letzten Ursprung auf Indien zurückgeht, hat man mehrfach vermutet. Freilich, die Parallelen, die Weinreich (Archiv für Religionswissenschaft XIX 180, 2) aus sehr jungen Quellen

---

1) A. v. Le Coq, Abhandl. d. Preuß. Akad. 1911 S. 17 u. 32, und meine Hellenistischen Mysterienreligionen[2] S. 239.

2) Fünffache Versiegelung erwähnt das sehr alte „Unbekannte gnostische Werk" (Schmidt, Koptisch-gnostische Schriften I 339, 30), eine Versiegelung von Kopf und beiden Händen die Pistis Sophia (ebenda 224, 29 ff., spätere Erweiterung sind die Siegel auf Gehirn, Herz usw.). Das ursprüngliche System zeigt sich noch klar in der Lehre des Hekataios von Abdera, Diodor I 11, deren iranischen Untergrund ich in der Neubearbeitung der Mysterienreligionen S. 92 ff. gezeigt zu haben hoffe: τὸ μὲν ἅπαν σῶμα τῆς τῶν ὅλων φύσεως ἐξ ἡλίου καὶ σελήνης ἀπαρτίζεσθαι (offenbar Aion-Lehre, in welcher der Aion räumlich gefaßt ist), τὰ δὲ τούτων μέρη πέντε· τὰ προειρημένα, τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ καὶ τὸ ξηρόν, ἔτι δὲ τὸ ὑγρόν, καὶ τὸ τελευταῖον τὸ ἀερῶδες, ὥσπερ ἐπ' ἀνθρώπου κεφαλὴν καὶ χεῖρας καὶ πόδας καὶ τἆλλα μέρη καταριθμοῦμεν, τὸν αὐτὸν τρόπον τὸ σῶμα τοῦ κόσμου συγκεῖσθαι πᾶν ἐκ τῶν προειρημένων. Die Worte καὶ τἆλλα sind offenbar von dem Griechen zugesetzt, der die seltsame, aber für die iranische Gleichsetzung von Welt und Mensch notwendige Vorstellung, der Mensch habe nur fünf Glieder, nicht verstand.

3) Daß sie bei Plutarch De Is. et Os. 47 als Tochter oder Geschöpf des Ormuzd erscheint (Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 335), beruht auf einer alten Mißdeutung der Spenta Armaiti (fromme Gesinnung), zeigt aber auch wieder, wie Zarvan und Ormuzd miteinander wechseln.

beibrachte, schienen ihm selbst noch nicht zwingend; zeitlich war Einwirkung des Hellenismus nicht ausgeschlossen, inhaltlich handelte es sich um Formeln, auf die logisches Denken an verschiedenen Stellen vielleicht doch unabhängig kommen konnte. Eisler (Weltenmantel und Himmelszelt 494 ff.) verglich die vedischen Hymnen über Kala (den Καιρός) und fand bildliche Vorstellungen wieder, die immerhin beachtenswert sind. Aber in der Begriffsbildung kommt erst Prajapati, auf den Frau Luise Troje mich gütig hinwies, dem Aion wirklich nahe, und erst H. Oldenbergs in seiner Kürze wundervoll reiches, in der Besonnenheit der feinen Beobachtungen unübertreffbares Buch Vorwissenschaftl. Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brahmana-Texte gab die Möglichkeit, Zusammenhang und Entwicklung nachzuweisen (vgl. S. 27 ff.). Ursprünglich ein Zeugungsgenius, der Herr der Nachkommenschaft (auch bei dem Vieh), wird er in der Zeit zwischen Rigveda und Brahmanas durch Spekulation zu dem Allerzeuger, dem Weltschöpfer und Weltregenten, dem Unermessenen und Unaussprechlichen. Er tritt für den Himmelsgott ein und übernimmt dessen Mythen; er wird das Jahr und das Opfer. Das Jahr mit den regelmäßig wechselnden Jahreszeiten ist der Mutterschoß, dem alle Wesen entstammen, die erzeugende und zugleich die vernichtende Kraft, Leben und Tod. So ist Prajapati der Ahnherr der Götter ebenso wie der gegen sie kämpfenden Gewalten, wie Zarvan, der persische Himmelsgott und Zeitgott. An ihn wie an den Aion schließt jene eigentümliche Zahlenmystik, die auf den Vorstellungen von *atman* und *tanu* beruht und das Ganze neben seinen Teilen betrachtet und zählt (Oldenberg S. 49 ff.). Ja sie wird hier besonders stark und eigenartig. Die Unendlichkeit drückt sich in der immer wiederkehrenden Einheit aus: Prajapati als das Jahr ist die Fünf wegen der Jahreszeiten und die Zwölf wegen der Monate, also auch die Siebzehn wegen der Vereinigung beider in ihm, ja diese Siebzehn ist seine eigentliche Zahl. Aber, wenn sie gerechtfertigt werden soll, hören wir an anderen Stellen: er heißt sechzehnteilig als die Einheit des sechzehnteiligen Organs, aber er ist zugleich das über die Körperteile hinaus als siebzehntes bestehende Lebensprinzip, das Selbst (Deußen, Geschichte der Philosophie I 1 S. 191). Wird er als Zeitgott betrachtet, so heißt es wohl: das Jahr besteht aus den zwölf Monaten, den fünf Jahreszeiten und dem Jahr selbst; seine Zahl ist also Achtzehn[1]).

1) Mit Recht erklärt Oldenberg (S. 49): das Jahr als Einheit ist ein Wesen von anderer mystischer Natur als die Zwölfheit der Monate (und die Fünfheit der

Es ist begreiflich, daß diese ursprüngliche Rechnungsart sich bei Übertragungen nur noch in einzelnen Spuren weiter erhält[1]) und im allgemeinen einer mathematisch klareren Betrachtung Platz macht. Aber gegen die von Cumont verfochtene Herleitung des Aion-Begriffes aus Babylon scheinen mir diese Spuren zu sprechen; auch ist eine unmittelbare Einwirkung Indiens auf Babylonien wohl unwahrscheinlicher als eine solche auf den Iran: der Landweg auf der alten Völkerstraße führt zuerst zu dem verwandten Volk. Eine spätere Einwirkung babylonischer Rechenkunst bestreite ich natürlich nicht. Nur bleibt, was die einzelnen Nationen an Eigengut mitbringen oder hinzugewinnen, mir zunächst unerkennbar; freilich daß die Aion-Vorstellung später an die verschiedensten älteren Stadt- und Volksgötter angeheftet wird, läßt sich erkennen.

Da die iranische Mystik schon früher auf Ägypten zu wirken begonnen hatte (vgl. oben S. 166), sehe ich nicht, was uns hindert, die Erfindung des Orakels, wenn nicht gar schon die eigenartige Teilung Alexandrias mit ihr in Verbindung zu bringen. Knüpfte man dabei, wie die Gründungslegende wohl mit Recht behauptet, auch an Vorstellungen und Kulte einer schon bestehenden älteren Siedelung an, so sind Einflüsse von Syrien oder (indirekt) von Babylon besonders leicht begreiflich, eine gewisse Ägyptisierung ebenfalls. Die Aion-Vorstellung gestaltete sich dann hier weiter um; die fünf Hügel verloren ihre Bedeutung, als die Rechnung nach sieben Sphären und sieben Planeten sich auch in Ägypten einbürgerte. Zugleich drang eine neue, nicht von Alexandria und seinen fünf γράμματα ausgehende Vorstellung von der ewigen Stadt herüber, die uns am klarsten im Henochbuch (cap. 24. 25, vgl. 18) erhalten ist: der Thron des Königs des Aion steht auf dem mittelsten und höchsten von sieben aus Edelstein bestehenden Bergen; um diesen höchsten Berg ist ein Hain angelegt, und in diesem Hain steht der Baum des Lebens, der auch nach einer Umpflanzung in den heiligen Ort (die neue Welt?) neben dem Haus des Königs des Aion stehen wird. Die Vorstellung ist nicht jüdisch; zu genau entsprechen die sieben Berge den fünf Hügeln des alten alexandrinischen Berichtes, und die Fünfzahl und Siebenzahl wechseln im Iranischen

---

Jahreszeiten). Jene Kraft neben diese zu stellen, ist darum nicht als Tautologie ausgeschlossen. Aber mit Recht vergleicht er auch indische Erwägungen wie: der Mann ist einundzwanzigfältig, denn er hat zehn Finger, zehn Zehen und das Ich.

1) Am längsten, wo sie einen gewissen Anhalt findet, wie bei der Rechnung des Jahres als 366 ($365^1/_4$).

wie Indischen beständig; und weiter entspricht die Vorstellung des Hains um den Berg oder Bau, der den Thron des Weltherrschers trägt, zu genau dem Bilde von den Palästen und Pflanzungen für sich und seine Begleiter, die nach der chinesisch-manichäischen Schrift Srosh-haray im Herzen des Frommen und im Kosmos baut[1]). Es muß mit der im Henochbuch erhaltenen orientalischen Vorstellung zusammenhängen, daß, wenn Rom als ewige Stadt gefeiert wird, fast immer die sieben Hügel hervorgehoben werden (z. B. Tibull II 5, Horaz Carm. saec.). Rom wird der Sitz des Aion.

## § 4. Die ewige Stadt.

Die weitere Ausbildung dieser nunmehr in den Hellenismus aufgenommenen Vorstellung verfolge ich zunächst in ihrer Verbindung mit der Vorstellung einer ewigen Stadt. Für sie können wir den Ausgangspunkt nicht auf dem eigentlich iranischen Boden suchen, der ja lange städtelos bleibt. Dagegen bietet Babylonien wenigstens einigen Anhalt, und für die Verbreitung des Glaubens werden die Anschauungen, die sich später an Babylon selbst knüpfen, besondere Bedeutung gehabt haben. Ich wage die Hypothese, daß wenigstens für die spätere Zeit die Verbindung der beiden Vorstellungen von hier ausgeht; genügt diese Hypothese, um die Entwicklung zu erklären, so wird sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit gewinnen. Weiter können wir zunächst nicht kommen.

Den Ausgangspunkt muß natürlich der ungeheure Turm, das Haus der Grundfeste des Himmels und der Erde oder des Bandes zwischen Himmel und Erde bilden, den Herodot I 181 beschreibt[2]), und nur um den Ausbau, den er unter Nebukadnezar erhalten hat, kann es sich für uns handeln. Eine Bestätigung hat bekanntlich die neuerdings wiedergefundene Keilschrifttablette mit den Angaben der Größenverhältnisse geboten (Koldewey, Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft Nr. 59, Mai 1918, vgl. Theod. Dombart, Zikurrat und Pyramide 1915 und Jahrbuch d. Arch. Instituts XXXIV 1919 S. 40 ff.).

1) Daß nach Dombarts Auffassung die Zikurrat-Türme Berge darstellen, wird gleich zu erwähnen sein. Berg und Bau scheinen sich auch hier in der Vorstellung zu durchdringen.

2) Als Zahl der Stockwerke gibt er acht, wohl sicher durch Gedächtnisirrtum; für sieben spricht die Keilschrifttablette (die Angabe über das sechste ist ausgefallen) und die noch nicht berücksichtigte jüdische Tradition von der Stadt auf sieben Säulen. Ebenso spricht dafür die Analogie der sieben Mauern von Egbatana und Erech.

Sieben ungeheuer breite Türme übereinander tragen bergartig das gewaltige Haus des Gottes (das Berghaus), in dem sein Ruhelager steht und eine Priesterin — offenbar als Stellvertreterin einer Göttin — ihn allnächtlich erwartet. In dem zweituntersten Turm (?) liegt das Grab des Bel, der angeblich die Stadt gegründet hat, und wie in das Grab des Romulus darf niemand in es hineinschauen; an seine Erhaltung ist der Bestand der Herrschaft geknüpft[1]). Ursprünglich Lebenshain und Haus der Ergötzung Bels genannt, kann Babylon noch in Manis Zeit symbolisch den Himmel bezeichnen; hier kommt der göttliche Bote zur Erde nieder (oben S. 26ff.); die Stadt ist das Tor, das Himmel und Erde verbindet, die heilige Stadt κατ' ἐξοχήν, die bestehen muß, solange Erde und Himmel bestehen. Wir können die an sie knüpfenden Anschauungen einigermaßen noch in ihrer haßerfüllten Umkehrung in der jüdischen Literatur und zugleich in einer eigenartigen Nachbildung verfolgen: Babel ist der Sitz der Sünde, Jerusalem wird die Stadt der sieben Säulen.

Freilich in der ältesten Schrift, die hierfür in Frage kommt, der Einleitung der Sprüche Salomos (cap. 1—9, wahrscheinlich aus frühhellenistischer Zeit), handelt es sich noch nicht um Jerusalem. Die Weisheit, und zwar die echtjüdische Weisheit, haut sich die sieben Pfeiler (LXX: στῦλοι) zurecht, um auf ihnen ihr Haus, das Haus des Lebens, zu gründen (9, 1). Es ist ein typisches Bild, wenn man will, eine Formel für die διαμονή. Aber dies Bild ist an sich unerklärlich[2]), und doch muß ihm an einem bestimmten Ort wirkliche Anschauung zugrunde gelegen haben. Sie finde ich in jenem Haus des Lebens auf den sieben Türmen, von denen einer über dem anderen steht (vgl. Herodots Beschreibung ἐπὶ τούτῳ τῷ πύργῳ ἄλλος πύργος ἐπιβέβηκε, καὶ ἕτερος μάλα ἐπὶ τούτῳ). Formel-

1) Aelian Var. hist. XIII 3, Strabo XVI 738, Diodor XVII 112; etwas abweichend Ktesias bei Photios Bibl. cod. 22 p. 39a 5 Bekker. Andere Vorstellungen hat Roscher, Der Omphalos-Gedanke bei verschiedenen Völkern (Berichte d. Sächs. Gesellschaft LXX 2) S. 8 ff. zusammengetragen.

2) Ein unzulänglicher Notbehelf ist es, wenn die Erklärer an sieben Säulen oder Pfeiler im Innenhofe moderner orientalischer Häuser denken. Ich kenne an solchen Häusern nur vier oder neun (die Eckpfeiler und an den drei Seiten je einen, an der Türseite zwei Zwischenpfeiler), aber selbst wenn sieben vorkämen, kann sich nie die Vorstellung, daß das Haus anf ihnen ruht, oder gar, daß ein solches Haus nicht einstürzen kann, bilden. Von dem äußeren Anblick des festen Hauses aber läßt sich das Bild noch weniger herleiten, wie immer man auch die Pfeiler oder Säulen gruppieren wolle. Man hätte von Anfang an auf eine unverstandene kosmologische oder theologische Vorstellung schließen müssen.

haft freilich und unverstanden ist auch der Gedanke eines Hauses des Lebens, während der Schriftsteller doch eine Unsterblichkeit noch nicht kennt und nur von dem irdischen Leben spricht, und auch die Scheidung der Weisheit als Hypostase Gottes von Gott selbst setzt Einflüsse von außen notwendig voraus. Die Vorstellung ist, wie ich in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 53 ff. weiter ausgeführt habe, beeinflußt von dem Gegenbild, dem Bild des ebenfalls hoch über der Stadt liegenden Hauses der falschen Weisheit, der fremden Buhlerin, dem Bild des Hauses, welches den Eingang nicht in den Himmel, sondern in die Totenwelt, die Sheol, bedeutet. Die gehässige Umdeutung einer babylonisch-persischen Vorstellung scheint mir hier klar. Das Hauptbild wirkt weiter. Der in Alexandria lebende Nachahmer, der Verfasser der „Weisheit" Sirachs, deutet die Stelle der Sprüche Salomos bezeichnenderweise auf ein Haus im Himmel um und trägt die Vorstellung der heiligen Stadt herein: im Himmel thronte die Weisheit, aber zur Erde stieg sie dann nieder und erkor sich Israel als Volk und Jerusalem als Wohnsitz. Baruch setzt das fort[1]), und in der Weisheit Salomos tritt die Bedeutung der σοφία als πνεῦμα διῆκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς oder αεηιουω, wie die Zauberpapyri den Aion bezeichnen, voll zutage. Jetzt ist Jerusalem die Stadt, die nur mit dem Aion selbst vergehen kann. Hier setzt die frühste mandäische Polemik ein, die geradezu typisch für die Umbildung dieser Vorstellung im Haß der unterdrückten Völker ist: wohl ist Jerusalem — sie nennt den ältesten Namen der Stadt — wie die Welt „das Haus"[2]), aber das Haus der Sünde und Finsternis; die sieben Säulen sind die gottfeindlichen Sternenmächte[3]). Die Weisheit[4]), aber die teuflische Weisheit, der Geist des Bösen[4]), hat dies Haus erbaut, aber am Ende der Zeiten wird der Gesandte Gottes, der Urmensch, wiederkommen und es Säule für Säule zertrümmern. Den jüdischen Volksglauben, der jetzt offenbar von Alexandria beeinflußt ist, lernen wir aus dieser haßerfüllten Umkehrung am vollständigsten kennen: Jerusalem ist die zur Erde niedergestiegene Gottesstadt, bestimmt zur αἰώνιος διαμονή. Auf diesem Glauben beruht auch in der anti-

1) Baruch 3, 37 ff. (freilich ohne Jerusalem zu nennen): die Weisheit wird dem Gesetz Gottes gleichgestellt, das ewig besteht (vgl. Sirach 24, 23).

2) Auch Babylon wird in ältester Zeit so bezeichnet.

3) Auch das Gesetz, die angebliche Weisheit Gottes, rührt von ihnen her,

4) War doch Sirach 24, 3 von ihr gesagt ὡς ὁμίχλη κατεκάλυψα γῆν (auf die *ruach* der Schöpfung von dem Mandäer gedeutet).

jerusalemitischen Strömung im Volk die Überzeugung, daß diese Art Judentum Gestirndienst ist, nicht anders als das Heidentum; sie beruft sich auf die prophetische Opposition gegen die erstarrte offizielle Form der heimischen Religion. Notwendig nähert man sich dabei den Anschauungen der Nachbarn, bei denen die gleiche Anschauung tiefer wurzelt. Wie der fromme Jude einst die babylonische Vorstellung einer heiligen Stadt in ihr Gegenteil, die Vorstellung von Babel als Stadt der Sünde und der Dämonen, umgestaltet hat, so überträgt ein von dem neuen jüdischen Reich bedrängter Stamm oder Volksteil diese Vorstellung nun auf Jerusalem und verkehrt jenes Idealbild der von der Weisheit gegründeten Gottesstadt ins Gegenteil[1]).

Nach Rom kommt die Vorstellung vom Aion schon im ersten Jahrhundert v. Chr. und verbindet sich bald danach mit dem Glauben an eine Ewigkeit der Herrschaft Roms[2]). Bei der Frage nach dem Ursprung scheidet man, wie ich glaube, nicht scharf genug den Ausgangspunkt der ganzen Vorstellung und den Ort, von wo sie zuletzt nach Rom kam[3]), und doch ist gerade letzterer entscheidend für die Färbung, die dieser Glaube in Rom annimmt.

Die älteste Erwähnung bietet uns der Augur M. Messala (Consul 53 v. Chr.) in zwei Fragmenten, die beide der Erklärung bedürfen, Macrobius Sat. I 9, 14 und Johannes Lydus De mens. IV 1 p. 64, 12 Wünsch. Ersteres bezeichnet das Wesen des römischen Janus; der Abschnitt über ihn begann: „Qui cuncta fingit eademque regit aquae

1) Nur gleichzeitiger Haß kann, wie ich schon in der Abhandlung über das mandäische Buch des Herrn der Größe betont habe, eine solche Polemik schaffen; sie richtet sich nie gegen ein weit zurückliegendes Literaturwerk. Jene Bezeichnung für Paris „Babel" oder „Stadt der Sünde" war in der Zeit der französischen Revolution und der Knechtung Deutschlands in einem durch und durch monarchischen, in seiner Bibel lebenden Volke zur wirklichen Anschauung geworden. Schon 1870 erscheint sie nur noch in vereinzelten Gedichten als überkommene Phrase und ist 1914, soweit ich den Liedersturm jener Tage überschaue, überhaupt nicht aufgetaucht. In der Zeit der deutschen Reformation ist die Bezeichnung Roms als Babel begreiflich, ja notwendig; in unserer Zeit würde sie auch ein streng protestantisches Publikum seltsam berühren.

2) Die alte Vorstellung, die in dem ewigen Feuer der Vesta nur die Gewähr der Dauer der Stadt, sowie die jüngere Dichterschöpfung, die in dem Palladium die Bürgschaft gegen eine Eroberung gesehen hatte, sind verblaßt. Der neue Begriff „Roma aeterna" bezieht sich von Anfang an auf das Imperium.

3) So Cumont zunächst in dem großen Werk über die Mithras-Mysterien und später in dem geistreichen Essai L'Éternité des Empereurs Romains, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses I (1896) 435. Seine Darstellung beherrscht, soweit ich sehe, die neuere Literatur.

terraeque vim ac naturam gravem atque pronam, in profundum dilabentem, ignis atque animae levem, in inmensum sublime fugientem copulavit circumdato caelo, quae vis caeli maxima duas vis dispares colligavit“ [1]). Die beste Erklärung gibt jetzt Johannes von Gaza in der Erläuterung des Aion-Bildes v. 162 ff.: Καὶ σκαιὴν παλάμην ὑφούμενος ἄσπετος Αἰὼν Παλλομένην ἐτίταινεν ἐς αἰθέρα δάκτυλα κάμπτων, Φάρεος ἄκρον ἔχουσαν ἐπήορον· ἰσοπαλὴς γὰρ Δάκτυλος, ὃν καλέουσιν ἰσόρροπον ἔμμεναι ἄλλων, Τετράδα καμπτομένην ἑτέρων ἔσφιγξεν ἑλίξας, Δεσμῷ ἀναγκαίῳ μεμερισμένα δάκτυλα βάλλων, Ὅττι πολὺ σκηπτοῦχος ὑπέρτερος εἰς σθένος ἄλλων, Καὶ Νόον ἀμφιέπων οἰκτίρμονα φοιτάδι κόσμῳ Πλαζομένην ἔστησεν ὅλην φύσιν ἅρπαγι ῥυθμῷ Ἐν ξυνοχῇ Σοφίης ἐσπαρμένα πάντα φυλάσσων Ξυνὸν ἐπιρρώσας πεφυλαγμένον αὐχένα κόσμου [2]). Die „caeli vis maxima“, das fünfte und weitaus stärkste Element, hält die vier von Natur auseinanderstrebenden durch Νοῦς und Σοφία (vgl. oben S. 174) zusammen. Alle fünf aber bilden den Weltschöpfer und Weltregenten, d. h. den Aion oder Janus. Platos Timaios und Aristoteles De Caelo sind also nicht von dem Römer benutzt, sondern höchstens von seiner griechischen Quelle, und auch sie geht nicht von dem philosophischen Begriff aus, sondern von der religiösen Vorstellung eines aus fünf στοιχεῖα bestehenden Gottes [3]). Eine Bestätigung gibt uns Lydus durch das ausdrückliche Zeugnis, daß Messala den Janus und Aion gleichsetzte [4]):

1) Vgl. die späte Beschreibung bei Damascius II 31, 6 Ruelle: ὁ αἰὼν συνελίττειν ἐθέλει καὶ συναιρεῖν εἰς ἓν τὰ πολλά, καὶ εἰς τὸ ὅλον τὰ μέρη, ὡς ὁ χρόνος διαιρεῖν.

2) Ähnlich schildert ihn sicher nach heidnischer Quelle (aber nicht einer Gewandschilderung) Eusebios von Caesarea Τριακονταετηρικός 6 p. 209, 6 Heikel: ἐνθένδε δὴ ἐν τῷ τοῦ παντὸς ἐνιαυτοῦ κύκλῳ τοιαῖσδε σοφίας ἡνίαις ὁ μέγας βασιλεὺς ὧδε περιδησάμενος τὸν αὐτοῦ αἰῶνα, ὑπὸ μείζονι φέρεσθαι διετάξατο κυβερνήτῃ, τῷ αὐτοῦ μονογενεῖ λόγῳ, τῷ δὴ κοινῷ τῶν ὅλων σωτῆρι, τὰς τοῦ παντὸς παραδοὺς ἡνίας.

3) Auf das Bild, das Johannes von Gaza beschreibt, ließ sich der die Allegorie ermöglichende Zug nur gezwungen übertragen (die beschriebene Fingerstellung ist für das Hochhalten eines Gegenstandes und besonders eines Gewandes ganz unnatürlich). Die Darstellung ist alt; man vergleiche die Darstellung der Aeternitas Cohén [2], Antoninus 20 u. 81 „soutenant son écharpe ou voile de la main gauche“. Über dies Zusammenhalten vgl. oben 161, 2.

4) Der Abschnitt des Lydus beginnt mit Labeo und reicht bis Messala (63, 8—64, 14), setzt dann 66, 4 wieder ein (ἄλλος δέ φησι, vgl. in der Haupthandschrift 64, 6 ἄλλος δέ, gemeint ist nach Macrobius I 9, 3 Xenon) und endet 66, 11 mit Hygin (Macrobius I 7, 19, Ovid und Cassius Dio sind zugefügt). Nach der Bilderklärung folgen die Physici, dann die Mythici. Eingelegt ist die Liste der römischen ἱεροφάνται, zu denen Messala auch gehört hätte. Das weist auf die

καὶ οἱ μὲν δίμορφον αὐτὸν μυθολογοῦσι, νῦν μὲν κλεῖς τῇ δεξιᾷ φέροντα ὡσανεὶ θυραῖον[1]), νῦν δὲ τῇ μὲν δεξιᾷ τριακοσίας, τῇ δὲ ἑτέρᾳ ἑξήκοντα πέντε ψήφους ἀριθμοῦντα ὥσπερ τὸν ἐνιαυτόν. ἔνθεν καὶ τετράμορφον ἀπὸ τῶν τεσσάρων τροπῶν· καὶ τοιοῦτον αὐτοῦ ἄγαλμα ἐν τῷ φόρῳ τοῦ Νερβᾶ ἔτι καὶ νῦν λέγεται σεσωσμένον. Λογγῖνος δὲ Αἰωνάριον αὐτὸν ἑρμηνεῦσαι βιάζεται ὡσεὶ τοῦ αἰῶνος ἦρα (Plasberg, πατέρα Hss.) ἢ ὅτι ἕνον τὸν ἐνιαυτὸν Ἕλληνες εἶπον, ὡς Καλλίμαχος ἐν πρώτῳ Αἰτίων· τετράενον Δαμάσου παῖδα Τελεστορίδην. ἢ ἀπὸ τῆς ἴας ἀντὶ τοῦ τῆς μιᾶς κατὰ τοὺς Πυθαγορείους[2])· ὅθεν ὁ Μεσσαλᾶς τοῦτον εἶναι τὸν αἰῶνα νομίζει. καὶ γὰρ ἐπὶ τῆς πέμπτης τοῦ μηνὸς τούτου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπετέλουν οἱ πάλαι. Der Schluß ist jetzt unverständlich. Zusatz des Lydus, wie Holl will, kann er nicht sein. Hätte der von dem Fest in Alexandria Kunde gehabt, so hätte er sich anders ausdrücken müssen. Nur wenn er eine Angabe seiner Quelle irrtümlich auf Rom bezog, hat der Satz für ihn Sinn. Sprach die Quelle von Alexandria, so fällt sie nach der Neuordnung des ägyptischen Kalenders durch Augustus (26/25 v. Chr.). Gegen Longinus spricht die Stellung. Seiner Erklärung des Monatsnamens Januarius, die voll abgeschlossen ist, folgen zwei Erklärungen des Gottesnamens Janus, von denen die erste an die vermeintliche Urform Eanus anschließt (Cornificius bei Macrobius I 9, 11, Cicero De n. d. II 67) und keiner Ergänzung bedarf; nur die zweite (aus ἴα ὤν wird αἰών und Janus) ist dürftig, solange nicht die Rechtfertigung der Fünffältigkeit des Gottes neben der Einheit gegeben wird. Nun scheint Messala in seinem Werk selbst angegeben zu haben, daß er dreiundfünfzig Jahre Augur war; als besonders langlebend erwähnt ihn daher Plinius (Teuffel, Gesch. d. röm. Literatur[6] § 199, 2): ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß schon er dem Sinne nach hinzufügte καὶ γὰρ ἐπὶ τῇ πέμπτῃ τοῦ μηνὸς τοῦ παρ' ἡμῖν Ἰανουαρίου καλουμένου ἑορτὴν Αἰῶνος ἐπιτελοῦσιν ἔκπαλαι und daß Lydus oder ein Schreiber dies umgestaltete. Auf eine

Benutzung zweier Hauptquellen, Labeo und Praetextatus. Beide sind von Macrobius auch benutzt, für den der Praetextatus, sei er nun der Interlocutor der Saturnalien oder dessen Vater, ja ebenfalls nahelag. Beide Quellen benutzen Messala, aber verschiedene Stellen. Arnobius III 29 stimmt zu keiner der beiden Hauptquellen. Servius Aen. VII 610 hat mit Praetextatus die eine Hauptquelle (Varro) gemeinsam.

1) Θυρεόν Hss. Wünsch., ebenso 63, 14 Πατούλκιον καὶ Κλούσιον οἱονεὶ θυρεόν. Daß selbst die Bedeutung Türstein unpassend wäre, zeigt 63, 12 ἀντὶ τοῦ ὀδιαῖον und mehr noch Macrobius I 9, 6 oder Porphyrius De antro 23 p. 72, 12 N. διὸ Ἰάνουαν εἰπόντες τὴν θύραν καὶ Ἰανουάριον μῆνα τὸν θυραῖον προσεῖπον.

2) Vgl. IV 3, 1 p. 66, 18 οὗτος δὲ ὁ μὴν πρότερον Μονίας ἐκαλεῖτο ἀπὸ τῆς μονάδος. Gemeint kann wohl nur ein römischer Neupythagoreer sein.

alexandrinische Urquelle weist ja auch die neupythagoreische Zahlenmystik. Die Vorstellung haftet an dem griechischen Αἰών und hat mit dem italischen Janus eigentlich nichts zu tun.

Noch klarer ist das bei der Lehre des Nigidius (Macrobius I 9, 5—8), die wahrscheinlich noch der Labeo-Quelle gehört. Sie beginnt mit dem Satz einer griechischen Quelle: „Ianum eundem esse atque Apollinem et Dianam et in hoc uno utrumque exprimi numen". Zur Erklärung habe ich schon früher (Poimandres 277, 1) auf Horapollon 1 verwiesen: Αἰῶνα σημαίνοντες ἥλιον καὶ σελήνην γράφουσιν (es ist tatsächlich die übliche Bezeichnung für Immerwährend). Es ist bezeichnend, daß die älteren römischen Aeternitas-Münzen [1]) die Göttin die Häupter von Sol und Luna haltend darstellen und Claudius II Sol und Luna einander gegenüberstellt. Tatsächlich ist ja auch der alexandrinische Aion mannweiblich, oder Gott und Göttin werden, wie im Iranischen, in ihm verbunden gedacht, oder Αἰών und Φύσις miteinander verbunden. Um dieses Gottwesen in Janus wiederzufinden, begnügt sich Nigidius nun nicht, für den Sonnengott Apollo einzusetzen, der ja Θυραῖος heißt. Er muß die Artemis, um dem alexandrinischen Schema zu folgen, ihm gleichsetzen; Apollo ist Ἀγυιεύς, Wegegott, Artemis Τριοδῖτις, Wegegöttin, also ihm gleich; heißt er Janus, so sie Jana; nur des Wohlklangs halber ist D zugefügt [2]).

Der Praetextatus-Teil beginnt zunächst mit der Erwähnung der zwölf Salier und ihrer Lieder auf Janus, der hier in Verbindung mit der Zwölfzahl der Monate gesetzt wird (Macrob. § 14 Anfang); es folgt Varro Ant. XIV über etruskische Verehrung, dann die Deutung des Fonteius, Janus sei ἔφορος τοῦ παντὸς χρόνου und Herr der zwölf Altäre (Macrob. § 16 verweist dafür auf Varro Ant. V). Da Fonteius „De deorum simulacris" schrieb, muß er das ὁρᾷν πρόσω καὶ ὀπίσσω, wie Seneca Apocol. 9, auf Vergangenheit und Zukunft gedeutet, den Gott also ganz wie der Verfasser der Κοσμοποιία des Abraxas als Herrn dieser beiden gefaßt haben; auch daß er zwölf Teile kennt, paßt zu den iranischen Vorstellungen, doch läßt

1) Aufgezählt von Deubners Schüler Wilh. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen, Königsberg 1910, S. 23 ff. In Frage kommt hier Typus 3 (Vespasian, Titus, Domitian, Hadrian) und 46 (Claudius II).

2) Die Abhängigkeit des Nigidius von Ägypten zeigt sich auch in dem Zauber, den er übt, und in der „Sphaera barbarica", der Darstellung der ägyptischen Sphaera.

sich über deren Vermittlung zunächst noch nichts erraten. Es folgt die Deutung des Gavius Bassus auf den Luftraum, die für den Aion, den Gott αεηιουω, selbstverständlich, sicher aber nicht, wie Bassus behauptet, aus dem Bilde des doppelköpfigen Gottes ἔκ τε τῆς πρὸς ἡμᾶς ἔκ τε τῆς πρὸς θεοὺς ὄψεως hergeleitet ist; er hätte sich den Gott ja sonst wagerecht in der Luft liegend vorstellen müssen; sie ist also aus dem Hellenismus übernommen. Auch die nur bei Macrobius § 13 erhaltene Deutung „quasi superum atque inferum ianitorem" paßt auf den Aion, der ja von Statius Silv. III 2, 112 „Lethaeus ianitor" genannt wird[1]). Es folgt die Deutung des ältesten dieser Theologen, Lutatius Daphnis, auf die Sonne παρὰ τὸ ἑκατέρας πόλης ἄρχειν, ἀνατολῆς ἴσως καὶ δύσεως. Den volleren Text bietet Macrobius § 9 „et ideo geminum quasi utriusque ianuae caelestis potentem, qui exoriens aperiat diem, occidens claudat". Horaz benutzt das in dem Säkularlied, um das Gebet wirklich mit Janus zu beginnen und in dem kundigen Hörer Aion-Vorstellungen wachzurufen, ohne sie zu stark zu betonen[2]); darum wird auch die Geburtsgöttin (Φόσις) sofort mit dem Sol verbunden[3]). Die bei Macrobius folgende Deutung der 365 Tage, welche in dem Bilde angedeutet seien, auf den Sonnengott Janus zeigt die Herleitung der ganzen Vorstellung aus der Aion-Lehre noch deutlich. Es ist, wie ich gegen Wissowa, Religion und Kult der Römer[2] S. 105 einzuwenden wage, wohl möglich, daß die Übertragung eines Aion-Typus auf Janus vor Caesars Kalenderreformation fällt; auch in dem hellenistischen Ägypten steht frühzeitig ein natürliches, sogar von dem Staat offiziell

1) Römische Fortbildung kann die Erklärung des vierköpfigen Bildes „quadriformem quasi universa climata maiestate complexum" sein; sie kann freilich auch auf alexandrinische Aion-Lehre zurückgehen. Heißt doch der Ἀγαθὸς δαίμων im Zauber παντοκράτωρ τετραπρόσωπος und wird angerufen δεῦρό μοι ὁ ἐκ τῶν τεσσάρων ἀνέμων (Griffith, Demotic magical Papyrus p. 42, oben S. 191, 2). Ähnlich ist die Anrufung des Αἰὼν τῶν αἰώνων bei Wessely, Denkschr. d. k. k. Akademie 1888 S. 99 Z. 2194 ἦκέ μοι ὁ ὑπὲρ γῆς καὶ ὑπὸ γῆν δεσπότης ὑπάρχων, δύσιν καὶ ἀνατολὴν ἐφορῶν καὶ μεσημβρίαν καὶ ἄρκτον ἀποβλέπων . . . σὺ εἶ ὁ κοσμοκράτωρ. An das Bild, das Manasse nach der syrischen Baruchapokalypse 64, 3 macht, erinnere ich nur: zu den vier Gesichtern, die nach den verschiedenen Himmelsrichtungen schauen, wie die Keruben bei Ezechiel 1, kommt ein fünftes auf dem Scheitel. Ein derartiges Bild ließ sich wirklich rechtfertigen ἐκ τε τῆς πρὸς ἡμᾶς, ἔκ τε τῆς πρὸς θεοὺς ὄψεως.

2) Auch das offizielle Gebet meidet noch das Wort „aeternus".

3) Römischer Zusatz mag sein, daß durch dieselben beiden Pforten auch die Gebete aufsteigen (Macrobius § 9).

anerkanntes Jahr neben dem älteren[1]). Die Übertragung auf den Himmel lag nahe und ist nach Augustin De civ. dei VII 8 schon von Varro (Ant. XVI) durchgeführt. Die Deutung der beiden Türen auf ἀνατολὴ καὶ δύσις, die ja bei Johannes von Gaza Himmelswesen sind, übernimmt er dabei: Orient und Okzident bedeuten auch den ganzen Himmel[2]); natürlich schließt diese Auffassung des *Ianus geminus* auch einen *Ianus quadrifrons* nicht aus (von hier nimmt Gavius Bassus seine zweite Erklärung, Macrobius § 13). Die Herleitung aus der Aion-Lehre zeigt noch deutlicher unter Berufung auf Cicero De nat. deor. II 67 Cornificius (Macrobius § 11): er ist der Gott, der die Bewegung des Himmels bewirkt, daher ist die Schlange, die sich in den Schwanz beißt, sein Symbol[3]). Nicht unpassend schließt Macrobius hieran Bassus und das oben besprochene Messala-Fragment, das den Janus-Aion als Weltgott schildert. Als letzter der Ῥωμαῖοι ἱεροφάνται[4]) erscheint bei Lydus Praetextatus, der für die Weihung Konstantinopels die Aion-Vorstellungen der Römer gesammelt hat. Janus ist für ihn δύναμίς τις ἐφ' ἑκατέρας ἄρκτου τεταγμένη καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χορὸν (χῶρον?) ἀποπέμπουσα. Jeder Zusammenhang mit dem römischen Janus ist hier aufgegeben: der Aion als Polherrscher bewirkt die Drehung des Himmels und ist zugleich die Göttin, die bei Mani die Gestalt des (bei der Himmelfahrt) leitenden Weisen angenommen hat und die Seele des Vollkommenen in der Säule des Lobpreises zu der

1) Ebenso in anderen antiken Staaten; wurde in Rom Janus dabei nicht als Jahresgott, sondern als Sonnengott gefaßt, lag es besonders nahe.

2) Dieselbe Anschauung liegt wohl den Darstellungen auf einer Tessera oder Münze der Berliner Sammlung zugrunde, die nach v. Sallets Urteil aus Syrien (Damascus) und der Zeit um 300 n. Chr. stammt. Sie zeigt auf der Vorderseite das Brustbild des Sonnengottes mit der Strahlenkrone, in der Linken die Weltkugel, in der Rechten eine Peitsche (Fackel?); die Beischrift ist Ἀνατολή (oder Ανατολι); auf der Rückseite das Brustbild der Mondgöttin mit der Fackel, an der Stirn die Halbsichel; die Aufschrift ist Δύσις (Sallet, Zeitschr. f. Numismatik V 1878 S. 108 und 350). Ähnliches Empfinden veranlaßt bei Elagabal die Verbindung des Helios von Emesa mit der Caelestis von Karthago, die er für die Mondgottheit hält; sie vertreten Osten und Westen, d. h. den Himmel. Die Vorstellung wird von Ägypten nach Syrien gekommen sein.

3) Allerdings beruft er sich für dies Symbol auf die Phönizier, nicht auf die Ägypter, benutzt also eine phönizische Mittelquelle. Beachtenswert sind die Worte „ex se ipso ali". Er ist schon der Welterhalter.

4) Zu ihnen mag auch Valerius Soranus gehört haben; die Annahme eines Geheimnamens Roms, der Buchtitel ἐποπτίδες und die orphischen Anklänge weisen auf Beeinflussung von Alexandria. Eine Janus-Lehre ist nicht erhalten.

Sphäre des Mondes emporhebt (Fihrist, Flügel, Mani S. 100). In dem Nordviertel liegt ja für Mandäer und Manichäer der Sitz der Götter. Nicht Praetextatus erst hat diese Vorstellung in Rom eingeführt. Schon die Münze der Faustina (Köhler 40) zeigt uns eine Aeternitas benannte Göttin, also den Aion, die Kaiserin zum Himmel tragend, und mit vollem Recht hat Deubner (Röm. Mitteilungen XXVII S. 16) nach Koehler S. 34, 2 hiermit die bekannte Darstellung der Apotheose des Antoninus verbunden und den geflügelten Jüngling, der die mit Tierkreiszeichen, Sternen und Halbmond geschmückte Weltkugel und eine Schlange in der linken Hand trägt, als den Aion bezeichnet[1]). Schon Lukan ferner (I 52 ff.) bittet seinen Herrscher, als Weltregent sich nicht den Pol zu erwählen, und Martial (IV 3) läßt dort den verstorbenen Sohn des Kaisers gebieten. In einem Zaubergebet (Wessely, Denkschrift der k. k. Akad. 1888 S. 76) wünscht der Myste ἐμοὶ σχολασάτω ὁ τῆς ἄρκτου τόπος καὶ κύριος und betet Ἄρκτε, θεὰ μεγίστη, ἄρχουσα οὐρανοῦ, βασιλεύουσα πόλου, ἀστέρων ὑπερτάτη, καλλιφεγγὴς θεά, στοιχεῖον ἄφθαρτον, σύστημα τοῦ παντός, πανφεγγὴς ἁρμονία τῶν ὅλων, αεηιουω, ἡ ἐπὶ τοῦ πόλου (Variante πλινθίου) ἐφεστῶσα, ἣν ὁ κύριος θεὸς ἔταξε κραταιᾷ χειρὶ στρέφειν τὸν ἱερὸν πόλον[2]). Es ist die Hore, als deren Aufgabe Johannes von Gaza (357) bezeichnet ἀξονίην τροχόεσσαν ἴτυν μέλλουσα κυλίνδειν. Diese Gottheit meint schon Lukan. Die schon im ersten vorchristlichen Jahrhundert nur noch schwachen Spuren einer römischen Gottesvorstellung sind im zweiten Jahrhundert ganz verschwunden, die griechisch-philosophische Vorstellung wirkt ebenfalls nicht mehr; iranischer Gottesglaube tritt uns unverhüllt selbst im offiziellen Kult entgegen.

Wenn so die ganze römisch-theologische Literatur des ersten Jahrhunderts v. Chr. sich müht, in dem Gott, der in keiner anderen Stadt nachweisbar war, das Wesen des alexandrinischen Aion wiederzufinden, so muß dem ein Wunsch zugrunde liegen, für die Dauer und Herrschaft der Stadt der sieben Hügel eine neue Gewähr zu gewinnen. Man versucht neben den Jupiter Capitolinus eine neue Reichsgottheit zu stellen, für die sich uralte Formeln wie „Divum deus“ im Saliarliede und der Zusammenhang des *ianus* mit Krieg und Frieden geltend machen und orientalische Geheimlehren als Bestätigung verwenden ließen. Wir können die Stimmung aus der

1) Sachlich freilich weicht die von ihm bekämpfte Erklärung Genius der „aeternitas“ nicht weit ab, weil Aion und Aeternitas identisch sind.

2) Vgl. S. 76 Z. 277 ἐν τῇ ἄρκτῳ ὑπὸ κυρίου θεοῦ τεταγμένη κτλ.

Zeit verstehen. In der Tat haben ja die unerwartete Ausbreitung des Reiches und das trostlose Gefühl innerer Schwäche, das Empfinden vor einer Weltenwende zu stehen, das in dem Orient mächtig hervortritt, aber auch in den Westen übergreift, die Jahrzehnte unsäglicher Leiden und wunderbarer Leistungen des Volkes, die überraschende Rettung und der jähe neue Aufschwung zusammengewirkt, an Stelle des naiven Zukunftsglaubens jedes jugendlichen Volkes, der längst kraftlos geworden war, die Überzeugung einer Schicksalsbestimmung der neugebildeten italischen Nation zu setzen. Wir können verfolgen, wie diese Überzeugung sich bildet und allmählich dogmatische Form annimmt, immer bewußter national wird, um endlich kurz vor der Feier der Säkularspiele die erste klassische Formel zu finden, wenn wir Vergils Ekloge IV und ihr Gegenstück, Horaz' Epod. 16, den Schluß des ersten Buches der Georgica[1])

1) Dem Schluß des vierten Buches, in welchem für Rom zum erstenmal dankbares Untertanengefühl zum Worte kommt, soll die sorgenvolle Stimmung im Schluß des ersten gegenüberstehen: er schildert die Zeichen, die auf Weltuntergang deuten können, den Beginn der Sintflut, den Krieg aller gegen alle „hinc movet Euphrates, illinc Germania bellum, vicinae ruptis inter se legibus urbes arma ferunt, saevit toto Mars impius orbe". Orientalischen Einfluß möchte ich nach den ganz entsprechenden mandäischen Schilderungen des Weltunterganges vermuten. Aber Vergil ist nicht gänzlich hoffnungslos: mögen nur die Schutzgötter Roms den Jüngling erhalten, der allein Rettung bringen kann! Eine ähnliche Stimmung, nur hoffnungsvoller und stärker zum Preise Octavians gewendet, finde ich in dem Epigramm des Krinagoras A. P. IX 291 (33 Rubensohn) Οὐδ' ἦν Ὠκεανὸς πᾶσαν πλήμυραν ἐγείρῃ, οὐδ' ἦν Γερμανίη Ῥῆνον ἅπαντ' ἀνίῃ (Stoll, ἅπαντα πίῃ Hs.), Ῥώμης δ' οὐδ' ὅσσον βλάψει σθένος, ἄχρι κε μίμνῃ δεξιὰ σημαίνειν Καίσαρι θαρσαλέῃ κτλ. In den beiden ersten Versen ist von der Sintflut die Rede; auch bei Seneca (Nat. qu. III 27) bewirken Weltmeer und Ströme sie gemeinsam, und auf den Rhein weist er ausdrücklich („quid putas Rhenum?"). Freilich läßt die Nennung Germaniens die Worte sofort bildlich empfinden: die Flut der Feinde aus aller Welt mag gegen Rom, die Stadt der Kraft, heranbrausen. Wenn Norden (Sitzungsber. d. Preuß. Akad. 1917 S. 668) versucht, die Überlieferung des zweiten Verses zu halten, kann ich ihm leider nicht folgen. Gewiß heißt Ῥῆνον πίνειν am Rhein wohnen, nicht aber deswegen Ῥῆνον ἅπαντα πίνειν am ganzen Rhein wohnen; unveranlaßt und durch die späten Parallelen kaum gerechtfertigt wäre hierbei der Gegensatz des Ganzen zu den Teilen, und die Einheit des Bildes und Ausdruckes wäre zerstört. Krinagoras beabsichtigt offenbar, daß sich die beiden ersten Verse in Gedanken und Form entsprechen. Das geht verloren, wenn wir deuten sollen: nicht wenn der Okeanos eine noch größere Sturmflut erhöbe, als einst die Cimbern aus ihren Sitzen vertrieb (und sich gegen die Römer wenden ließ), und wenn (demzufolge?) Germanen am ganzen Ufer des Rheins wohnten. Auch muß von einer unmittelbaren Bedrohung Roms die Rede sein. Das Epigramm scheint direkt auf die Stelle der Georgica zu antworten.

und Horaz' Od. I 2, Aeneis I 278 und Tibull II 5 nacheinander lesen[1]).

Der Zusammenhang der Janus-Theologie mit dieser Entwicklung wird klarer werden, wenn wir eine zweite Reihe von Vorstellungen wenigstens flüchtig mustern. Ich wurde durch eine späte Schrift, den Asclepius des Pseudo-Apuleius, auf sie aufmerksam; sein Mittelstück hat einen etwas anderen Aion-Begriff und eine andere Bezeichnung als gewisse Abschnitte in Anfang und Schluß; ist er in diesen der *deus omniformis* oder παντόμορφος οὐσιάρχης, so in jenem die *aeternitas*. Die Übersetzung ist in der Tat naheliegend und sehr glücklich; *aevum* oder *saeculum* schienen als Gottesbezeichnung zu sächlich und außerdem oft mißverständlich[2]). *Aeternitas* war schon im offiziellen Gebrauch personifiziert und konnte doch zugleich rein sächlich aufgefaßt werden, genau wie αἰών. Es lockte mich, zu ermitteln, ob *Aeternitas* als Gottesbezeichnung ursprünglich denselben Sinn gehabt hat; das ward Anlaß zu dieser Untersuchung. Nun zeigt ein Blick auf die Geschichte der Münzen, welche die römische Gottheit nennen, daß sie mit dem Αἰών identisch ist. Nur dadurch erklärt sich der Plural *Aeternitatibus* auf der Münze des Alexander Severus (Koehler 24)[3]); er zeigt, daß man auch die *aeternitas* als umgrenzten Zeitabschnitt verstehen kann, dessen regelmäßige Wiederkehr die eigentliche Ewigkeit bildet. Volle Bestätigung bietet eine Münze Hadrians, die Stevenson, Dictionary of Roman coins p. 927 unter Polemik gegen Cohén[2] 1321, dem Koehler folgt, beschreibt: in dem oval dargestellten Zodiakus steht nach rechts gewendet eine halbnackte männliche Figur, mit der Rechten den Zodiakus haltend, mit der Linken die Himmelskugel, auf welcher der Phönix sitzt; die Beischrift lautet „saeculum aureum". Als halbnackter Genius wird

1) Daß orientalischer Einfluß dabei mitwirkt, diesen nationalen Glauben zu formulieren, ist wichtig genug, doch scheint mir Cumont, Revue d'Histoire et de Littérature religieuses I (1896) 435 ff. seine eigenen glücklichen und richtigen Beobachtungen über *Aeternus* als Epitheton einzelner Götter (Revue archéologique 1888 p. 184 ff.) zu rasch und zu schematisch auf die Kaiserverherrlichung zu übertragen und dadurch deren Grundgedanken zu verfehlen. Material bieten noch F. G. Moore, Transactions of the American Philological Association XXV 1894 p. 34 ff., W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen, Königsberg 1910, W. Gerneutz, *Laudes Romae*, Rostock 1918, Aust, P.-W. Realenzyklop. I 694.

2) Ausgeschlossen sind sie freilich nicht; die erste fanden wir sogar bei Claudian.

3) Vgl. Cicero De nat. deor. II 52 „sempiternis saeclorum aetatibus".

auch das „saeculum frugiferum“ des Septimius Severus und einzelner Nachahmer dargestellt, ebenso aber auch der Aion des Johannes von Gaza[1]); Himmelskugel und Phönix trägt regelmäßig auch die Aeternitas. „Saeculum“ wie „Aeternitas“ geben das griechische Wort αἰών wieder. Vergleichbar ist der von Stevenson p. 928 erwähnte Cotorniat, dessen Vorderseite mit der Umschrift „divo Traiano“ die lorbeergeschmückte Büste dieses Kaisers zeigt, während die Rückseite einen Schild mit den Häuptern von Sonne und Mond, umgeben vom Zodiakus, eine sitzende männliche Figur (vgl. Johannes von Gaza) und im Hintergrund ein Standbild der Minerva (also Αἰών und Σοφία?) bietet (vgl. oben den Schild Alexanders S. 194). Da der Beginn einer neuen Sothisperiode nahe war, ist auf der Weltkugel der Hadrian-Münze der Phönix, den man dabei erwartete, dargestellt. Als er im zweiten Jahr des Antoninus wirklich erschien, zeigen die alexandrinischen Münzen sein Bild mit der Aufschrift Αἰών, die römischen Aufschrift und Bild der Aeternitas mit dem Phönix. Die Darstellung der Aeternitas ist, als sie unter Vespasian zuerst erscheint (Koehler 3), einfach der damaligen Anweisung für Hieroglyphenschrift entnommen, vgl. Horapollon 1 Αἰῶνα σημαίνοντες ἥλιον καὶ σελήνην γράφουσιν, nur hat der römische Künstler die weibliche Gestalt zugefügt, die, nach links gewendet, Mond und Sonne in den Händen hält[2]). Ein zweiter

1) Die Wanderungen eines alten bildlichen Typus lassen sich hier vielleicht ahnen. Wir sahen, daß auch Tarsos in späterer Zeit als „die Urstadt“ gegolten hat. Sein Stadtgott (Baaltars) wird schon im Anfang des vierten Jahrhunderts v. Chr. nach einem griechischen Zeus-Typus dargestellt, der in leichten Umgestaltungen auch in anderen kleinasiatischen Städten wiederkehrt und die Darstellungen des halbnackten Aion am besten erklären würde (vgl. Babelon, Les Perses Achéménides No. 156. 169 p. XXIX. XXX. LIV). Gerade dieser Typus wird von den Generalen Alexanders später übernommen (Babelon p. 41. 42). Ihm entspricht (als persisch?) einmal das Pentagramm. Die Rückseite jener alten Münzen gibt öfters mit dem Satrapennamen den iranischen Gott Zarvan (Kronos) oder Ormuzd (Kopf des Gottes über der beflügelten Sonnenscheibe, oder ihn selbst in der Sonnenscheibe, vgl. Babelon p. 26). Gemeint ist also jenes später Aion genannte Gottwesen. Des Eudemos Angabe über den Zarvan-Kult erhält dadurch eine gewisse Bestätigung. Ob übrigens die auf den Aion-Münzen so häufige Darstellung der Götter durch die Köpfe oder Büsten mit persischen und syrischen Darstellungen gerade des Sonnen- und Aion-Kultes zusammenhängt?

2) Es ist lehrreich, die drei alexandrinischen Münzen zu vergleichen, auf denen der Zodiakus dargestellt ist (Dattari S. 193 No. 2982—84); sie fallen bezeichnenderweise alle unter Antonin. Die erste zeigt die Köpfe von Helios und Selene, umgeben von einem Band mit den Zodiakalzeichen, die zweite Sarapis und Isis, umgeben von zwei Zodiakalkreisen, die dritte den Kopf des Sarapis allein, umgeben von zwei Kreisen; im ersten stehen die sieben Planeten, im zweiten die

benutzt die Symbole, welche die Stellvertreter des Aion in Alexandria tragen, zeichnet die Göttin durch Szepter und Füllhorn aus und läßt sie ihren Fuß auf die Himmelskugel setzen. Eine Schwierigkeit entsteht lediglich dadurch, daß neben der „Aeternitas imperii (populi Romani)", ja vor ihr eine „Aeternitas Augusta" erscheint. Nach der Konsekration des Augustus prägen in Spanien Tarraco und Emerita Münzen mit dem Bilde eines Tempels und der Aufschrift „Aeternitatis Augustae" (Cohen[2] Aug. 585 und 727, wiederholt unter Tiberius Tib. 165). Mit vollem Recht schließt Cumont (a. a. O. 437), daß sich die Bilder auf einen Tempel dieser Gottheit in beiden Städten beziehen; man darf die Münzen der älteren Faustina (Cohen[2] 64—69) vergleichen, welche sie in ihrem Tempel darstellen und die Aufschrift „Aeternitas" zeigen, nur zeigt das Beispiel zugleich, daß sehr wohl der in diesen Städten schon bestehende Tempel des Augustus und der Dea Roma[1]) gemeint sein kann. Tatsächlich wird ja noch in der Flavischen Zeit zu Como ein Tempel „Aeternitati Romae et Augusti" erbaut (CIL. Supplem. Ital. I 745)[2]); Rom und der Kaiser gehören zusammen. Dürfen wir mit dem Worte Aeternitas die in Alexandria schon fest ausgeprägte und nach Rom übernommene Aion-Vorstellung verbinden, so ergibt sich ungezwungen die Deutung: der bisher nur von der Gemeinde verehrte Gott ist durch die Konsekration zu Rom als Reichsgott anerkannt und zum Schutzgott des Reiches und seiner Hauptstadt, zum Bürgen ihres Bestandes, zum Aion geworden.

Die Annahme dieser Deutung befreit uns von einer Schwierigkeit. Koehler muß (S. 31) die „Aeternitas imperii", der die Spiele des Nero und das unter ihm eingeführte Staatsgebet gelten, als eine religiöse Neuschöpfung dieses Kaisers bezeichnen; vor ihm habe man die Aeternitas auf die ewige Fortexistenz des Kaisers bezogen. Er fühlt dabei selbst, daß die „aeternitas imperii" schon unter Augustus und Tiberius ein fester Begriff ist. Von Romulus sagt Valerius Maximus V 3, 1 „aeternum Romano imperio spiritum ingeneraverat"[3]), und Vergil beschreibt in dem berühmten Orakel „Ma-

---

zwölf Zodiakalzeichen. Schon hieraus folgt ohne weiteres, daß der göttliche Trajanus des Cotorniaten als der Aion gefaßt ist. Wo der Zodiakus erscheint, haben wir zunächst an die Aion-Vorstellung zu denken. Das scheint mir für die Deutung der Alexander-Medaille entscheidend.

1) Vgl. Hübner Hermes I 96 ff.

2) Atti dei Lincei 1888.

3) Der Ausdruck ist so eigentümlich, daß man zu seiner Erklärung unwill-

vortia condet (Romulus) moenia Romanosque suo de nomine dicet. his ego nec metas rerum nec tempora pono, imperium sine fine dedi" wirklich ein αἰώνιον κράτος[1]). Bestätigend tritt jetzt die von Weinreich im Archiv f. Religionswissensch. XIX 177 fein erläuterte eleusinische Stiftung eines Aion-Bildes εἰς κράτος Ῥώμης καὶ διαμονὴν μυστηρίων hinzu. Wir deuten sie jetzt: das Imperium Romanum verbürgt dem κόσμος das Bestehen und sichert damit auch den Mysterien die Dauer; so werden beide unter die Hut des Gottes gestellt, der im Wandel der Zeiten ewig und unveränderlich ist. Der Aion ist der Gott Roms. Bei der Adoption des Tiberius erwähnt Velleius (II 103) „spem conceptam perpetuae securitatis aeternitatisque Romani imperii", und der Kaiser, der selbst alle Vergöttlichung ablehnt, läßt sich in Italien als „natus ad aeternitatem Romani nominis" feiern (Wilmans 64a)[2]). Vor allem Tibull, der den Kaiser nie erwähnt, prägt in der Ankündigung eines neuen Jahrhunderts kurz vor der offiziellen Feier den Ausdruck „urbs aeterna". Als Kennzeichen der vergangenen Zeit erwähnt er die Schrecknisse, die auf Caesars Tod folgten (II 5, 71—78), und wünscht der neuen Zeit friedliches Gedeihen; aber der Name der Siebenhügelstadt ist das „nomen terris fatale regendis, qua sua de caelo prospicit arva Ceres". Wenn in einem solchen Gedicht der Name des

kürlich an die Aion-Vorstellung denkt; er haucht der Welt das πνεῦμα ein, durch das sie sich ewig erneuert. Vergleichbar ist Melinno v. 13 ὁ μέγιστος Αἰών . . . σοὶ (Rom) μόνᾳ πλησίστιον οὖρον ἀρχᾶς οὐ μεταβάλλει (vgl. Plutarch, De fort. Rom. 11 ὁ δὲ Ῥωμαίων μέγας δαίμων οὐκ ἐφήμερος πνεύσας . . . ἄνωθεν ἐκ πρώτων γενέσεων τῇ πόλει συνηβήσας καὶ συναυξηθεὶς καὶ συμπολιτευσάμενος καὶ παραμείνας βέβαιος). Den οὖριος Σάραπις der delischen Inschriften werden wir freilich fernhalten müssen; er gilt in der griechischen Umdeutung wirklich den Schiffern.

1) Vergleichbar ist die Inschrift CIL II 259 „Soli aeterno Lunae (also dem Aion) pro aeternitate imperii". Unter die Leitung des Romulus scheint auch Vergil Aen. VI 781 das Imperium zu stellen; Augustus ist nur der Vollender seines Werkes (ähnlich erscheint noch in der Kaiserzeit Romulus z. B. auf der Münze Hadrians Cohén² 1315 mit der Aufschrift „Romulus conditor"; wenn die Wölfin mit den Zwillingen auf den Münzen des Gallien, Aurelian, Probus und Maxentius die Beischrift „Aeternitas Augusta" trägt, so zeigt auch das, daß diese Göttin sich auf das Reich, nicht auf die Person des Kaisers bezieht. Es ist die Ewigkeit des Imperiums, nicht, wie Koehler will, der Herrschaft über das „imperium"). Von dem „aeternum imperium" spricht schon Cicero (Pro Rabirio perd. 33) und mit anderen Worten wieder Tacitus (Hist. I 84). Es ist fester Begriff.

2) Vgl. aus republikanischer Zeit Cicero Pro Caelio 59 „qui se natum huic imperio putavit".

Kaisers fehlt und die „Aeternitas imperii“ nur an Romulus geknüpft wird, so ist das nur denkbar, wenn der Begriff älter ist. Er ist nicht vom Kaiserkult auf das Reich, sondern vom Reichsgedanken auf den Kaiser übertragen. Am wenigsten hätte wohl Nero versucht, die persönliche Vergöttlichung des Kaisers auf das Reich abzulenken [1]).

Hatte Caesar die sakrale Stellung der Ptolemäer für sich erstrebt, so beschränkte Augustus sich auf die Stellung, die sie dem Alexander gegeben hatten [2]). Deswegen hatte er den Namen Romulus erstrebt. Die unbestimmte Bezeichnung als „Divus“ ließ sich, wenn der Nachfolger sie richtig benutzte, ähnlich ausdeuten. Die Ausbildung im Kult muß hier den Grundgedanken zeigen. Daß Augustus für sein Volk in dieser Stellung der einzige bleiben wollte, zeigt freilich auch die Rechtfertigung, welche Nachfolger ausschließt: „orbem terrarum imperio populi Romani subiecit“. Das bedeutet nicht die *dominatio,* sondern den *principatus,* die ausschlaggebende Stellung; das „imperium sine fine“ (ohne zeitliche und räumliche Begrenzung, ἄπειρον) ist schon religiöse Vorstellung; weil er sie in Wirklichkeit umgesetzt hat, wird Augustus Gott. Wenn er als solcher in dem öffentlichen Eide „per Iovem deosque Penates“ zwischen beide tritt, so kann das nur heißen, daß er die göttliche Verbürgung und Verkörperung dieses „imperium“, der Reichsgott, geworden ist. Hierdurch erklärt sich, was einst Mommsens Verwunderung erregte: auch Caesar ist „Divus“ und genießt göttliche Ehren, aber als Reichsgott soll nur der Gründer des Prinzipats erscheinen. Nicht nur Bescheidenheit, auch ein hoher, in der nationalen

1) Noch weniger kann ich der Deutung Cumonts (a. a. O. 438) zustimmen, die „aeternitas“ beziehe sich ursprünglich auf das kaiserliche Haus (Geschlecht). Nie hätte Tiberius, der selbst den Antrag auf eine „ara Adoptionis“ als Kränkung seiner Würde faßte, eine derartige Proklamation der Erblichkeit geduldet, die den Prinzipat auch äußerlich zum Königtum machte, nie die Kaiser des zweiten Jahrhunderts sie aufgenommen.

2) Ob er dabei in Alexander selbst den Schutzgeist seiner Stadt gesehen hat (vgl. die Alexandermedaille), wird sich kaum sagen lassen. Frühzeitige Anlehnung an alexandrinische Vorstellungen beweist sein im Jahre 28 begonnener Grabesbau (vgl. Thiersch, Archäologisches Jahrbuch XXV, 1910, S. 88). Allein derartige Vorstellungen wechseln in der Entwicklung; nur die letzte Phase können wir klar erkennen. Die Stellung des ἀγαθὸς δαίμων hat der Kaiser im Hauskult bei Lebzeiten erlangt; die Konsekration bringt die Anerkennung für den öffentlichen Kult. Dem entspricht später die Bezeichnung Neros als Ἀγαθὸς δαίμων. Aber auch die Auffassung des Alexander als Aion wirkt (am grausigsten in Caracalla) später noch nach.

Politik des ersten Kaisers begründeter Anspruch hatte darin gelegen, daß er bei Lebzeiten in den Provinzen Tempel nur zusammen mit der Göttin Roma angenommen hatte. Aus dieser Einheit scheint tatsächlich die Vorstellung der „Aeternitas Augusta" zu erwachsen. Wenn Vespasian auf seinen Münzen zunächst das einfache Wort „Aeternitas" anbringen läßt, so meint er zwar nicht Augustus persönlich, wohl aber diese die Ewigkeit des Reiches sichernde Gottheit; den Beweis gibt die Münze, auf welcher ihm Victoria das Palladium reicht, durch die Beischrift „Aeternitas populi Romani"; er fühlt sich wie Tiberius als „natus ad aeternitatem Romani nominis". Aber begreiflich ist es auch, daß der Senat den Neubegründer des Reiches in der Aufschrift „Aeternitas Augusti" offenbar selbst als „aeternus" anerkennen will[1]). Das verheißt ihm keineswegs ewiges Fortleben als Mensch, wie Cumont (L'Éternité des Empereurs Romains 438, vgl. 446) zu deuten scheint, sondern erkennt nur an, daß er wie Augustus Anspruch auf Konsekration nach dem Tode hat und wie dieser einst Schutzgott des Imperium werden wird. Eine gewisse Weihe kann freilich auch der lebende Kaiser als Träger des „aeternus imperii spiritus" empfinden, nur ist sie von Vergottung noch weit entfernt, und selbst ein Trajan, der nach dem Zeugnis des Plinius jedem Anspruch auf eine solche ganz abgeneigt war, kann sich von demselben Plinius bitten lassen „per aeternitatem tuam". Das setzt lediglich den Brauch der Konsekration des guten Kaisers voraus; aber auch er erhält sie nur als Träger des „aeternum imperium"[2]). Wenn, wie schon erwähnt, das Wahrzeichen Roms,

1) Die Bezeichnung des Kaisers als „aeternus" scheint zuerst bei Ovid Fast. III 421 zu begegnen: „ignibus aeternis aeterni numina praesunt Caesaris: imperii pignora iuncta vides" (es handelt sich um die Übernahme des Pontifikats, Bürgschaft für Roms Herrschaft gibt das Feuer der Vesta und der Kaiser). Das geht an sich noch nicht viel über Krinagoras heraus (oben S. 217, 1). Etwas weiter führt der Wunsch Fast. I 287 „Iane, fac aeternos pacem pacisque ministros, Neve suum, praesta, deserat auctor opus". Zur Formel wird es erst in der Selbstwiederholung Ex Ponto II 2, 48 „Principis aeterni quam tibi praestat amor". Das ist nicht mehr wie „deus Caesar" bei Properz. Auf einen bestimmten Ursprung kann ich nicht raten; auch der Ptolemäer — aber sicher nicht er allein — wird in Ehrendekreten (z. B. dem von Rosette Z. 8. 9. 37. 38. 49) αἰωνόβιος genannt. Die Formen des babylonischen Hofstils hat H. Greßmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 254, mit Glück in die Psalmen verfolgt. Auch hier, wo jede Vergöttlichung ausgeschlossen ist, wird dem Herrscher die Ewigkeit gewünscht oder geweissagt.

2) Daß später auch das Empfinden persönlicher Göttlichkeit hinzutritt, ändert daran nichts, daß die Aeternitas-Vorstellung das nicht verlangt.

die Wölfin mit den Zwillingen, die Beischrift „Aeternitas Augusta“ zeigt oder umgekehrt Septimius Severus und Caracalla (Koehler 57) zu ihren Brustbildern die Beischrift „Aeternitas imperii“ fügen und die Göttin Roma selbst wie die Aeternitas mit Sonne und Mond in der Hand dargestellt wird (Cohén[2] Hadrian 1313, Umschrift „Roma aeterna“), so sehen wir immer wieder, daß die Ewigkeit des Kaisers, Roms und des Reiches unlöslich zusammengehören[1]).

Beweisend für das Bestehen der Aion-Vorstellung scheint mir der Eingang der Georgica. Wohl erscheint sie hier nur als die eine Form, in der die notwendige Vergöttlichung des Augustus nach seinem Tode eintreten kann: die Monatsherrscher, die Zeichen des Tierkreises werden zusammenrücken und ihm einen besonders breiten Raum in ihrer Mitte anbieten. Das ist mehr als die bescheidene Ehrung, einen Monat zu regieren: der Kaiser soll als Dreizehnter zwischen sie treten, wie in der manichäischen Mysteriendeutung (oben S. 154) Srosh-haray zwischen die zwölf Stunden als der ganze Tag. In konsequenter Fortbildung versichert Statius (Silv. IV 1, 43), alle Monate, nicht nur zwei, sollten nach Domitian benannt werden, der Kaiser Gott des ganzen Jahres sein[2]). Ich möchte die Frage

1) Die Annahme des Christentums brauchte eben darum nichts daran zu ändern. Die Häufigkeit der Bezeichnung des Lebenden als „aeternus“ nimmt sogar zu. Wir lernen freilich aus Ammian XV 1, 3, daß es zu seiner Zeit noch unschicklich erscheint, wenn der Kaiser selbst „aeternitas mea“ sagt oder in eigenhändigen Unterschriften „dominus totius orbis“ zufügt; zu Justinians Zeit ist es unanstößig. Im Codex Theodos. V 16, 31 Mo. macht der Herrscher selbst die niedliche Scheidung: „tempore quo clementiae nostrae pater iam humanam in caelestem aeternitatem mutavit“.

2) Allerdings handelt es sich hier zunächst um die Benennung, aber das Nachwort führt weiter: Juppiter gewährt dem „großen König“ die Aeternitas, und sie ist eine ewige Jugend (ein αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν). Ich finde hierin die Aion-Vorstellung (neben dem Aion als Greis steht von früh an der Aion als Jüngling, und Christus als Aion ist Kind, Mann und Greis). Eine eigenartige Bestätigung bietet Martial VIII 2: von Janus dem „fastorum genitor parensque“ heißt es „terrarum domino deoque rerum promisit Pyliam quater senectam“ (zwölf *saecula*, vgl. X 38, 14 ein Tag von zwölf Stunden ist mehr wert als „Pylia quater senectus“, d. h. zwölf *saecula*). „Addas, Iane pater, tuam rogamus.“ Der örtliche „dominus ac deus“ empfängt von dem zeitlichen, dem Herrn der zwölf Monate oder Aionen, zunächst ihre Dauer und dazu dann noch einmal dessen eigene Dauer; der Kaiser ist wirklich αἰωνόβιος. Die Hervorhebung des Weltregiments, die schon bei Augustus begegnete, werden wir in Konstantins Aion-Münze wiederfinden. Ganz seltsam ist jene Addierung des Ganzen und der Teile, des *atman* und der *tanu*, doch wage ich nicht zu entscheiden, ob mehr als ein Zufall vorliegt. Nur daß wir kein Recht haben, die Vorstellung von zwölf Aionen, die zusammen den dreizehnten bilden,

nachdrücklich aufwerfen, ob jene von Weinreich behandelten lykischen, mit dem Kaiserkult zusammenhängenden Darstellungen der δώδεκα θεοί, in deren Mitte der Dreizehnte steht, nicht hiernach zu erklären sind[1]).

Die ältere Janus-Vorstellung finden wir noch vereinzelt, so bei Statius (Silv. IV 1, 11) „immensi reparator maximus aevi" oder bei Martial X 28 „annorum nitidique sator . . . mundi"[2]). Doch tritt Janus im allgemeinen wieder zurück; nur zwei späte Kaisermünzen zeigen ihn noch mit dem Szepter (der Aion heißt in den Zaubergebeten σκηπτοῦχος). Die Aion-Vorstellung hat sich mit dem Kaiserkult verbunden. Noch in byzantinischer Zeit zeigen das die damals vierundzwanzigtägigen Brumalia mit ihren Buchstabenfesten, unter denen die Verehrung des Kaisers am Tage des Anfangsbuchstabens seines Namens besonders hervortritt[3]).

Die Münzbilder, die zum Teil ja schon erwähnt sind, bestätigen zwingend diese Auffassung der Aeternitas. Erklärt sind ohne weiteres das Füllhorn, die Ähren, der Caduceus, die ja auch Attribute des alexandrinischen Ἀγαθὸς δαίμων, des Spenders der Fruchtbarkeit, sind, die Himmelskugel mit den Sternen, welche die Aeternitas in der Hand hält, oder auf die sie den Fuß setzt, oder die ihren Sitz bildet — der Aion waltet ja der Himmelsbewegung — das Szepter, das Steuer[4]), die Säule — er ist ja der ἀπλάνητος[5]) oder ἑστώς — der Jahreskreis mit den vier Jahreszeiten, aber auch die Darstellungen der Waffentaten des Kaisers und seiner Krönung als Sieger oder

als gnostisch (im früheren Sinne) zu bezeichnen, könnte die Stelle wohl lehren. Die Janus-Theologie des Messala ist in dieser Umbildung unter Domitian in Rom allgemein bekannt.

1) Wissowas Darstellung (Hermes LII S. 100 ff.) ist sehr fein, verlangt aber von hier eine Ergänzung.

2) Plinius N. h. XXXIV 33 deutet ihn als Gott des χρόνος und des αἰών. Das entspricht der mathematisch ausgebildeten Aion-Lehre, macht uns aber, da χρόνος als Κρόνος gedeutet wird, auch verständlich, wie noch spät zu Philadelphia in Lydien die Maske des doppelköpfigen Janus als Saturn begrüßt werden kann (Johannes Lydus, De mens. p. 65, 11 Wünsch).

3) R. Foerster, Duae Choricii orationes, Breslauer Index lect. 1891/92.

4) Ganz wie in den mandäischen Texten die Wage (Abathur) oder Hibil nicht weiter ihres Amtes walten wollen, so der Aion bei Nonnos VII 36 Οὐρανίους οἴηκας ἀναίνομαι, οὐκέτι κόσμου Πειῆσμα κυβερνήσω· μακάρων δέ τις ἄλλος ἀρείων Πηδάλιον βιότοιο παλιννόστοιο δεχέσθω.

5) So in dem sehr charakteristischen, stark judaisierten Gebet bei Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 139 Z. 473 ff., Kenyon Gr. Pap. I p. 80. Als ἑστώς steht der Aion auf dem Pol und bewirkt die Drehung der sieben Sphären.

der Ereignisse aus der Urgeschichte Roms. Von Gordian ab beginnt dann die Darstellung des Sonnengottes als Aeternitas, und bald folgt Saturn (Kronos) ihm nach. Der syrische Einfluß überwiegt. Eine Scheidung von persönlicher, unpersönlicher und überpersönlicher Auffassung, wie Koehler sie vornimmt, soll man dabei gar nicht versuchen.

Eine kurze Unterbrechung der ganz einheitlichen Entwicklung bringt das Jahr 139, der Beginn der neuen Sothisperiode, auf den Koehler leider nicht geachtet hat. Von den sechzig Aeternitas-Typen, die er aufzählt, gehören fast die Hälfte den beiden Faustinen. Häufig erscheint bei ihnen der Phönix als Attribut; weitaus die Mehrzahl gehört der älteren Faustina, zeigt aber durch die Umschrift „Diva Augusta Faustina", daß sie nach dem Tode dieser Kaiserin geprägt ist und diese selbst als Aeternitas darstellen will; die Göttin trägt sogar die Züge der Kaiserin. Das ist anders zu beurteilen, als eine ähnliche Darstellung z. B. der Pudicitia es wäre; auch die Mehrzahl der Typen ist durchaus neu, und Koehlers Erklärungsversuche versagen vollständig [1]). Schon aus der Zahl der Münzen glaube ich auf einen Aion-Kult bei beiden oder wenigstens bei der jüngeren Faustina schließen zu müssen. Daß sich mit ihm mysterienhafte — also mit dem Gedanken eines rein-persönlichen Fortlebens zusammenhängende — Vorstellungen verbinden, kann nicht befremden, da nach dem Zeugnis der Naassenerpredigt der Kybele-Kult (oder Kult der Dea Syria), dem die Kaiserin gehuldigt zu haben scheint, mysterienhaften Aion-Kult in sich aufgenommen hatte. Wir müssen uns gegenwärtig halten, welchen Eindruck es damals gemacht haben muß, daß der Regierungsantritt Antonins fast unmittelbar von dem Anbruch des neuen Aion, und zwar des größten Abschnittes der Weltzeit, den man überhaupt kannte, gefolgt war. Wir sehen selbst an Mark Aurel, wie stark die Vorstellung der Unendlichkeit, allerdings in rein philosophischer Auffassung ohne alle mystischen Ausdeutungen, ihn beschäftigt [2]). Der Gnade, nicht nur ein neues Saeculum der Stadt Rom, sondern die neue Epoche der Weltenzeit eröffnet zu haben.

1) Er erklärt (S. 34), Aeternitas werde als Beischrift zu Darstellungen von ganz anderen Personifikationen verwendet; man gewinne den Eindruck, als ob hier zwischen Aufschrift und Bild oft eine unüberbrückbare Kluft sich öffne.

2) Vgl. Lackeit a. a. O. S. 65 ff. Ich weise darauf hin, daß schon unter Tiberius die Sehnsucht nach einer Weltenwende zur Erfindung des Berichtes von dem Wiedererscheinen des Phönix führt und er die Gemüter so beschäftigt, daß noch Tacitus (Ann. VI 28) ihn erwähnt.

hatte Antonin sich würdig erwiesen. Kein Wunder, daß der Gott Aion selbst ihn zum Himmel emporgetragen hatte, und ganz begreiflich, daß dieser Gott seinen Angehörigen zum Hausgott wurde, ja daß er sie dem Gatten und Vater nachtragen mußte, wenn mysterienhafte Vorstellungen dafür einen Anhalt boten. So drängen sich in die erwähnten Münzen neue Vorstellungen aus orientalischem Kulte ein, denen Mark Aurel nicht entgegentreten konnte und wollte. Ich erwähne nur einzelne. Wenn auf einer Aeternitas-Münze (Koehler 53) auf dem leeren Thron der radschlagende Pfau und das Szepter dargestellt werden, wie in etwas abweichendem Typus auf den Konsekrations-münzen derselben Kaiserin (Cohén[2] 174. 177. 178), so erinnert das zunächst an das Bema-Fest, das die Manichäer bei Beginn des Frühlings (im März) zum Andenken an den Tod ihres göttlichen Lehrers feiern. Auf fünf Stufen erhebt sich der leere, prächtig geschmückte Thron, den kein anderer einnehmen darf. Mani, der ja selbst als der Gesandte Gottes und die „lebensvolle Weisheit“ [1]) der Aion gewesen oder zum Aion geworden ist, thront unsichtbar darauf. Der Pfau ferner erscheint auch bei den Mandäern (Johannesbuch cap. 75) als der Gesandte Gottes oder die Urseele[2]). Nicht erst im Christentum ist er also das Symbol der Unsterblichkeit geworden, als das ihn z. B. der wundervolle koptische Holzsarkophag der Heidelberger ägyptologischen Sammlung zeigt; er begegnet ja auch schon in dem Monumentalschmuck des Dromos im Serapeum zu Memphis (Wilcken, Jahrb. d. Arch. Instituts XXXII S. 149 ff.). Die übliche Erklärung, der Pfau sei als Vogel der Juno bei Frauen für den Adler des Jupiter eingesetzt — der in Wahrheit bei der Konsekration selbst syrischen Ursprungs scheint —, scheitert auch daran, daß auch für Faustina, wie für ihre Vorgängerinnen, Marciana, Matidia, Sabina, Konsekrationsmünzen mit dem Adler geprägt sind, ja auch der Adler Faustina zum Himmel trägt. Eine andere Vorstellung, freilich auch orientalischen Ursprungs, wirkt hier ein. Die Darstellung der Kaiserin, die auf ihrem Thron von schleierumwallten

1) Vgl. das Turfan-Fragment D. 178, 4 (Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 48). Die fünf Stufen des Tribunals hat schon Neander richtiger als Baur (304) auf die fünf Lichtelemente oder Sphären gedeutet. Ein altes Götterfest, bei dem der leere Thron für den unsichtbaren Gott bestimmt war, scheint auf Mani übertragen.

2) Allerdings klagt er dort wie Hibil, Abathur und andere zur Welt gesendete Gottwesen, ja wie der Mana oder Urmensch (die Seele) selbst, wodurch er diese Strafe verdient habe. Ich habe das S. 36. 56 erklärt.

Mädchen dahergetragen wird (Koehler 41, abgebildet bei Stevenson, Dictionary 24), haben Delbrück und Deubner (Röm. Mitteilungen XXVII S. 14) überzeugend gedeutet: die *Aurae* tragen die Vergöttlichte zum Himmel empor[1]). Die Erklärung geben in mandäischen Himmelfahrtstexten (z. B. bei Adam und Dinanukth) Formeln, wie „Winde, Winde hoben ihn, Stürme, Stürme trugen ihn empor". Auch jene Aeternitas mit der Fackel, welche die auf ihren Schwingen sitzende Kaiserin emporträgt (Stevenson 25), hat in den gleichen Texten ihr Gegenbild, wenn die Seele den göttlichen Gesandten (eigentlich ihr eigenes himmlisches Gegenbild) bittet: hebe mich, trage mich empor[2]). Aeternitas mit dem Pflug und der Fackel (Koehler 21) erinnert an das mandäische Johannesbuch cap. 49, in welchem der Pflug als der Gesandte der Gottheit die himmlische Saat der Generationen gläubiger Männer vorbereitet, die der Sohn des Lebens dann sät. Die Göttin nimmt den Typus der Ceres an, aber ihre Deutung ist, wie bei den *Aurae,* nicht griechisch. Sie auf das goldene Zeitalter unter Saturn zu beziehen, scheint mir ausgeschlossen, da Saturn erst anderthalb Jahrhunderte später auf Aeternitas-Münzen erscheint und auch da nicht durch den Pflug charakterisiert wird. Für das goldene Zeitalter paßt er noch weniger[3]). Beachtenswert ist, daß nur Julia Domna später einzelne dieser Typen aufnimmt; größere Wirkung üben sie, eben weil sie privater Religiosität entnommen sind[4]), nicht und Neues über die staatliche Auffassung des Aion oder der Divi lehren sie nicht.

Von Rom vor allem, doch auch von Jerusalem übernimmt endlich Konstantin die Vorstellung der ewigen Stadt und sucht sie auf die neue Reichshauptstadt zu übertragen. Der Neuplatoniker Sopatros muß ihm die hierfür geeigneten Weihen zusammenstellen, und Praetextatus hat als dessen Gehilfe die Übersicht der römischen Januslehre

1) Die frühere Deutung auf tanzende Mädchen ist ausgeschlossen, sobald man das Bild prüft; sie sollen wirklich den Sessel tragen (wenn er auch in Wirklichkeit sich so nicht tragen ließe), aber sie tragen ihn in schwebendem Tanzschritt ohne die Last zu fühlen, wie es den *aurae* zukommt. Auch orientalische Gottheiten werden so dargestellt, vgl. den Sarkophag in Villa Panfili Matz-Duhn 3087.

2) Vgl. das Grab des Antinous (?) Hülsen, Berl. philol. Wochenschr. 1919 Sp. 261.

3) Mag die Einzeldeutung dabei unsicher bleiben: daß wir es in der Gesamtheit mit einem neuen, fremdartigen Element zu tun haben, scheint mir sicher.

4) Gerade die am stärksten orientalisch beeinflußten berufen sich freilich auf Senatsbeschluß. Eine gewisse Anerkennung dieser privaten Überzeugung liegt also vor.

gegeben, die Lydus und Macrobius benutzen. Im Jahre 326 wurde der Grundstein der Mauer feierlich gelegt und soll der Tradition nach der Kaiser die große Basilika, das Stadtheiligtum, der Ἁγία Σοφία geweiht haben [1]). Schon 323 nach dem Sieg und der Wiedervereinigung des Reiches hat er die Münze geprägt, die ihn den Zodiakus in der Hand haltend darstellt, mit der Umschrift „rector totius orbis“ [2]). Es kann, wenn wir die Aion-Darstellungen in der Apotheose des Antoninus und auf der Münze Hadrians vergleichen, nicht zweifelhaft sein, daß er hier schon bei Lebzeiten als der reichserhaltende Aion erscheinen will. Ist doch der Aion auch allgemein der göttliche Gesandte, und mit dem Rechte des Genies fühlte der Kaiser sich als den ἄνθρωπος θεοῦ, Gottes Diener und Stellvertreter in der Welt [3]). Die Lehre des Messala, der von dem Janus-Aion sagt „qui cuncta . . . regit“, und der Titel des Rechenschaftsberichtes des Augustus mit den Worten „orbem terrarum imperio populi Romani subiecit“ können dazu beitragen, uns die stolze Umschrift der Münze verständlich zu machen. Wenn sich später neben der Apostelkirche und mit ihr verbunden der Grabesbau erhebt, in welchem die Kenotaphe der zwölf Jünger Jesu den Sarkophag umgeben, der des Kaisers Leib dereinst umschließen soll [4]), so betone ich nicht, daß er dadurch als „der Dreizehnte“, sondern daß er als der Aion erscheinen will [5]). Auch die Darstellung als Sonnengott mag damit

1) Sie ist selbst der Aion oder die Genossin des Aions; ihr Sitz soll die neue Stadt sein.

2) Stevenson, Dictionary of Roman coins (1889) p. 928. Benutzt scheint ein Roma-Typus.

3) Das ist gewiß eine Abschwächung gegenüber dem *Jovius* Diokletians, beruht aber auf dem gleichen Empfinden. Kein Wunder, daß auch der Kult des Divus der Vergangenheit entnommen wird. Das Staatsbedürfnis wirkt mit.

4) Die Anlehnung an das Vorbild des Augustus, der sich als Lebender den ungeheuren Grabesbau errichtet (schon 28 v. Chr.), liegt klar zutage. Für spätere Auffassung mußten die zwölf Nischen und Kammern dieses Baues Augustus als Aion erscheinen lassen. Es handelte sich darum, in der christlichen Typologie ein Äquivalent dafür zu finden.

5) Ich muß hier von Weinreichs Darlegungen (Triskaidekadische Studien, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten XVI 1 S. 3 ff.) abweichen oder doch sie ergänzen. Die Beispiele, die er bietet, scheinen mir nicht gleichartig. Wenn eine lokale Gemeinschaft in Kos nach den dort allgemein verehrten δώδεκα θεοί noch den eigenen Heros nennt (Paton-Hicks 349), so ist das anders zu beurteilen, als wenn Konstantin die Apostel als Trabanten um sich stellt. Die Einwirkungen der Aion-Vorstellung auf die Verbindung der Apostel mit Christus verlangen ebenfalls eine gesonderte Betrachtung: eine jüdische Anschauung (zwölf Stämme und Patriarchen)

in Verbindung stehen. In dogmatischer Form freilich hat der Kaiser das nicht ausgesprochen und konnte das auch nach Lage der Dinge selbst dann nicht, wenn er es wirklich schon in solcher Form gedacht hätte. Nur die Anknüpfung für eine religiöse Wertung des κτίστης und einen religiösen Glauben an die Dauer seiner Schöpfung bot er seinen heidnischen wie christlichen Untertanen. Ob er sich wirklich entwickeln konnte, mußte die Zukunft lehren. Es ist, soweit wir wissen, nicht geschehen. Der Begriff, den an dem alten Herrschaftssitz patriotischer Glaube eines nach nationaler Wiedergeburt ringenden Volkes geschaffen hatte, ließ sich auf eine Stadt ohne Volk und Tradition nicht übertragen. Erst die Sehnsucht eines neuen Griechenlands beginnt Konstantinopel mit dem Nimbus einer ewigen Stadt zu umkleiden.

Auch für Alexandria müssen wir den Glauben an die Ewigkeit und Herrschaft der Stadt mehr aus der Wirkung, die dieser Kult auf Rom geübt hat, und aus der Polemik national-ägyptischer Kreise, wie sie in dem Töpferorakel sich äußert, als aus unmittelbaren Zeugnissen erschließen (Theokrit XVII 91 θάλασσα δὲ πᾶσα καὶ αἶα καὶ ποταμοὶ κελάδοντες ἀνάσσονται Πτολεμαίῳ darf man schwerlich hiermit verbinden). Eigenartig ist, daß die Polemik so schematisch verläuft; nicht daß die Stadt dauern werde bis ans Ende der Welt, wird in Frage gezogen — auch ein Tertullian (Ad Scapulam 2) nimmt das für Rom ausdrücklich an — aber dem αἰὼν οὗτος wird der αἰὼν μέλλων entgegengestellt, der ihr den Untergang bringen wird, und haßerfüllte Seher genießen ihn voraus. Ein alter Typus orientalischer Prophetie geht ohne wesentliche Veränderung durch ein Jahrtausend.

Ich glaubte, diese Entwicklung kurz skizzieren zu sollen, um die Vereinigung ganz verschiedener Vorstellungen in dieser einen Götterfigur zu erklären, die Lichtgott, Zeitgott, Weltschöpfer, Weltregent, ja Weltgott, Offenbarungsgott und Erlöser ist, verschiedene Namen annimmt und doch immer seltsam unbestimmt bleibt. Die ägyptische unklare Vorstellung eines Gottes der Unendlichkeit und die Ausbildung des philosophischen Begriffes αἰών im griechischen Denken scheinen mir dabei wohl wichtig als Vorbereitung und Unter-

---

schafft die gegebene Tatsache, zu der hellenistische Mystik ganz allgemein die pneumatische Auslegung fügt (vgl. etwa Exc. ex Theodoto 25, Irenaeus II 20 ff., Pseudoklem. Hom. II 23, Recogn. IV 35 und innerhalb der Großkirche Stellen wie Epiphanios Pan. Haer. 51, 22, der so selbstverständlich die dreizehn Tage vom 25. Dezember bis zum 6. Januar als τόπος τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν δώδεκα αὐτοῦ μαθητῶν faßt).

stützung, nicht aber als die eigentlich treibenden Kräfte. Sie suche ich in der persischen Mystik [1]) und ihrer Fortbildung auf babylonischem und syrischem Boden. Daß ein griechisch empfindender Herrscher Ägyptens sie für seine politischen Zwecke zu benutzen verstand, hat seltsam große geschichtliche Wirkung geübt. Noch bedeutender freilich ist die von seinem Eingreifen ganz unabhängige religiöse Wirkung.

## § 5. Religionsgeschichtliche Folgerungen.

Nur nebenbei konnte bisher die jüdische Religion berücksichtigt werden, und genauer auf sie einzugehen wird mir auch jetzt das sehr bescheidene Maß meiner Kenntnisse nicht gestatten. Nur muß es wenigstens einmal ausgesprochen werden, daß in hellenistischer Zeit nicht nur die Umwelt Jahve wie einen der syrischen Baalim als den Aion aufgefaßt hat, sondern daß auch ins Judentum selbst Gedanken der Aion-Theologie eingedrungen sein müssen, die aufzusuchen für einen Theologen wohl lohnen würde [2]). Enthalten doch gerade die ägyptischen Aion-Gebete besonders viel jüdische Züge. Mancherlei Einzelzüge wiesen dabei darauf, daß die Aion-Theologie vom Osten in das Judentum eingedrungen ist; aber den stärksten Beweis bietet wohl ihre Gleichzeitigkeit mit der Anthropos-Lehre. Wir sahen in der iranischen Zarvan-Vorstellung eine eigentümliche Unklarheit, die sich bis zum Gegensatz steigern konnte. Wird der Begriff der Unendlichkeit an sich betrachtet, so muß sein Vertreter notwendig an die Spitze des Göttersystems treten; wird er mit der Welt verbunden, wird er also zum Αἰὼν κοσμικός, so können über ihn andere rein geistige Gottwesen treten, ja sie müssen es, wenn man

1) Von „gnostischen Aion-Vorstellungen" zu reden, sehe ich, wie erwähnt, keinen Anlaß. Auch in diesen Vorstellungen zeigt sich die Gnosis nur als die letzte, notwendige Entwicklungsstufe jeder hellenistischen Religion.

2) Boussets Sammlungen bieten reiches Material, doch hat er leider selbst noch nicht auf den hellenistischen Begriff geachtet. Strabo XVI 761 εἷς γὰρ ἔν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλατταν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν. τούτου δὴ τίς ἂν εἰκόνα πλάττειν θαρρήσειε νοῦν ἔχων ὁμοίαν τινὶ τῶν παρ' ἡμῖν; ἀλλ' ἐᾶν δεῖν πᾶσαν ξοανοποιίαν bietet die hellenistische Aion-Auffassung in stoischer Formulierung. Teilweise wörtlich stimmt Hekataios (Diodor XL 3), doch möchte ich als nächste Quelle wie früher auf Poseidonios raten, der p. 764 zitiert wird (vgl. Varro Antiqu. rer. div. I, Agahd, Jahrbücher f. Philol. Supplem. XXIV 163 ff. und die Angaben über die Volksmischung). Klar ist die Aionlehre dann in judenchristlichen Schriften wie den Pseudoklementinen.

ein Ende dieser sichtbaren Welt annimmt[1]). Die Idee der Welterneuerung bedingt hier eine Scheidung, gerade diese Idee aber scheint der ägyptischen Aion-Anschauung vollkommen zu fehlen. Erst ihre jüngste Ausgestaltung setzt, wie wir oben S. 193, 1 sahen, über den Aion einen Herrn (oder über Aion und Physis einen Vater) oder stellt unter ihn einen Diener oder scheidet zwei Eigenschaften des Aion, wie etwa in der Begrüßung χαῖρε ἀρχὴ καὶ τέλος τῆς ἀκινήτου φύσεως, χαῖρε στοιχείων ἀκοπιάτου λειτουργίας δίνησις. Aber zwei αἰῶνες im Vollsinn werden nicht daraus und scheinen auch im Iranischen nicht recht entwickelt. Eine gewisse Scheidung zeigt freilich das „sechste Glied" (oben S. 25). Sie wird ins Judentum übernommen und verschärft sich hier unter dem Druck der politischen Verhältnisse. Die ersten Spuren finden sich bekanntlich im Danielbuch; im Henochbuch wird der große Weltlauf ähnlich wie die Zeit der langen Herrschaft bestimmt[2]), und ein zweiter Aion erscheint schon, ohne freilich dem ersten fühlbar gegenübergestellt zu werden; dies geschieht im vierten Esrabuch, nach dem Gott nicht einen, sondern zwei Aionen geschaffen hat; dem ersten, in viele geteilten hat er sein Maß gesetzt, der zweite ist endlos. Die Baruch-Apokalypse kennt dann die Welt, die unsichtbar ist, und den Aion, der verborgen ist, und das slavische Henochbuch beschreibt in Worten, die ganz dem manichäischen „sechsten Gliede" entsprechen, wie einst alle Zeiten und Jahre vernichtet werden und weder Monat noch Stunde besteht; der eine (große) Aion beginnt. Die Übernahme iranischer Gedanken ist handgreiflich. Die beiden αἰῶνες stehen wie die beiden κόσμοι zueinander. Wenn dabei an dem αἰὼν οὗτος zunächst nur die Unvollkommenheit und das Elend hervorgehoben wird, so entspricht das den jüdischen Anschauungen von der Materie und dem Fleisch. Nach streng iranischer Anschauung müßte eigentlich der Begriff des Widergöttlichen, des Todes und der Sünde eintreten; aber konsequent durchgeführt ist sie nicht einmal im Manichäismus. Zu eng ist die Aion-Vorstellung mit den Gestirnen verbunden, und daß die beiden großen Lichtquellen, Sonne und Mond, Mächte der Finsternis und teuflische Gewalten seien, kann der Iranier zunächst nicht annehmen; sie werden ihm die Gesandten Gottes im Reich der Materie, die

1) So wird Zarvan der Gott der langen Herrschaft (oben S. 186, 6) von 12000 Jahren, weil so lange die Welt besteht, und ist doch auch wieder der Gott der Ewigkeit.

2) Auf 10000 Jahre, in der Assumptio Mosis wohl auf 5000; Fünf und Zehn sind ja die Zahlen der göttlichen Glieder.

seelensammelnden Kräfte; die Begriffe Gesandter (Urmensch oder παρθένος τοῦ φωτός) verbinden sich mit den Lichtbringern und Zeitmessern [1]). Wohl aber hat jenen Schritt das Mandäertum gemacht: die sieben Planeten, die alle noch babylonische Namen tragen und als teuflische Gewalten, Mächte der Finsternis, gefaßt werden, nimmt es in die iranische Lehre vom Aufstieg der Seele auf, und zwar nachweislich schon vor dem zweiten Jahrhundert n. Chr. Aber sie sind die Herren von Jerusalem, Shamesh (die Sonne) ist der Gott der Juden. Das ist nur als willkürliche Gegensatzbildung zu einer jüdischen Theologie begreiflich, die Adonai als Weltregenten dem Aion gleichsetzte und in den sieben Sphären walten ließ: er wird als teuflische Macht umgedeutet wie die Σοφία als Ruha. Aus dem astrologischen Glauben, der Lehre von der Heimarmene, ist das zunächst nicht entstanden; sie verlangt immer gute und böse Gestirne, und religiös kann der Gedanke, daß die Welt allein vom Teufel beherrscht wird, nur werden, wenn der Gedanke an den Erlöser der hierher verschlagenen Seelen das Zentrum dieser Religion bildet. Ein eigentümliches Weltbild gestaltet sich nun aus. Sieben [2]) voneinander geschiedene Luftreiche türmen sich über der Erde, nach oben durch das στερέωμα abgeschlossen; dann folgt, wieder in Abstufungen, das Gottesreich. Gott ist zunächst von der Erde und der Einwirkung auf sie ganz abgeschnitten. Aber unerkannt steigt der göttliche Gesandte durch die unteren Stufen und durch jene Luftreiche allein nieder, gewinnt die Seelen und steigt mit ihnen in Glanz und Herrlichkeit wieder empor, alle Schranken und zuletzt das στερέωμα zertrümmernd. Iranischer Dualismus liegt auch hier, sogar in Übersteigerung [3]), zugrunde. Leicht abgeschwächt kehrt er in christlichen Schilderungen wieder. In der Ascensio Jesaiae liegen jenseits des στερέωμα sieben Himmel übereinander; klar heben sich fünf niedere ab, in denen Christus beim Herabsteigen schon seine Gestalt verändern muß, um — man sieht nicht, aus welchem Grunde — verborgen zu bleiben; hier sind die Türhüter, hier muß er das

1) Die oben S. 85 angeführte Stelle der 22. Ode Salomos erklärt sich von hier und bezeugt das auch für das Christentum: „Du hast deinen Aion in die φθορά geführt, damit sie alle aufgelöst und erneuert würden und dein Licht ihnen allen ein Fundament sei (sie stütze)."

2) Vereinzelt vielleicht auch nur fünf.

3) Daß daneben auch die mildere Auffassung eines Zwischenreiches sich findet, in der die sichtbare Welt doch wieder mit Gott zusammenhängt, die „Leuchten" von Gott gesendet sind und die Welt nur zurechtgelegt wird, verfolge ich hier nicht.

Losungswort geben, wie der Mana in den Luftreichen der Mandäer. Diesseits des στερέωμα beginnt in der Ascensio der Luftraum, wo der Böse als ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου herrscht; jede Scheidung wird hier abgelehnt mit der Begründung, daß die Geister der Sphären miteinander in Hader liegen. Die Anschauung ist iranisch, die Begründung offenbar sekundär. Der εἷς αἰών soll dem Bösen zugeschrieben werden. Es ist eine willkürliche Umgestaltung des mandäischen Vorbildes[1]), dessen Einzelzüge doch beibehalten werden[2]). Als der Herr wieder auffährt, sehen die Engel seine wahre Gestalt und fragen entsetzt, wie er unbemerkt von ihnen herabgekommen sei (so sehr oft die bösen Sphärenherrscher bei den Mandäern). Ebenso entspricht das später noch zu erwähnende 19. Kapitel des Epheserbriefes des Ignatius (oben S. 86, 3) ganz den mandäischen Schilderungen. Wenn der ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (wieder der Böse) erwähnt, also der Aion persönlich gefaßt ist, können es natürlich dann die Αἰῶνες nur ebenfalls sein; es handelt sich, da der Tod des Herrn vorausgesetzt wird, um die Auffahrt[3]). Da der Aion immer zugleich auch räumlich gefaßt wird, ja in diesen Weltbildern überwiegend so gefaßt wird, und da die Teile, aus denen er besteht, unbedingt zusammenhängen und ein organisches Ganze bilden müssen, ist es notwendig, daß, wo zwei Aionen sich gegenüberstehen, strenge räumliche Trennung herrscht. Waltet diese hellenistische Auffassung vielleicht schon im Neuen Testament?

Die Frage war, als Everling zuerst die paulinische Angelologie und Dämonologie untersuchte (1888), noch kaum zu stellen. Daß auch Dibelius (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909) viel zu wenig den Unterschied der jüdischen und allgemein hellenistischen Vorstellungen von Elementargeistern aller Art von der ausgebildeten Aionlehre erkennt und herausarbeitet, macht eine ganz neue Behandlung der auf sie bezüglichen Stellen des Neuen Testamentes nötig. Nur Andeutungen kann ich hier geben, um die Wichtigkeit dieser Lehre für die Gedankenwelt des Paulus und des Deuteropaulinismus hervorzuheben; die mandäischen Texte gewähren überall

1) Gegensatzbildung ist die Bestreitung von sieben Reichen des Bösen und vor allem der Befehl, bis zur Erde, nicht aber bis in die Hölle zu gehen.

2) Charakteristisch ist die Erwähnung der Lichtkleider, Kronen und Throne, die im Himmel (bei den Mandäern in der Lichtsäule) für die Frommen aufbewahrt werden, ebenso die Nennung des Adam, Abel, Seth und Henoch.

3) Daß dabei Sonne, Mond und Sterne ihm zum Chor werden, ist verständnislos von Ignatius eingelegt.

die besten Gegenbilder. Ich beginne dabei mit einem nachpaulinischen Stück, in welchem die Grundanschauung, daß in dem gegenwärtigen Aion die bösen Sternenmächte herrschen, erst der zukünftige die βασιλεία θεοῦ bringt, aber Gott die Gläubigen durch die Erweckung schon jetzt in ihn entrückt, am klarsten hervortritt. Der Epheserbrief, in dem wir nach seiner Übereinstimmung mit dem Zarathustra-Fragment iranische Mystik und iranischen Dualismus besonders erwarten[1]), sagt 2, 1 καὶ ὑμᾶς ὄντας νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν, ἐν αἷς ποτε περιεπατήσατε κατὰ τὸν Αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, τοῦ πνεύματος τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν, ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκός — unser hat sich Gott erbarmt καὶ ὄντας ἡμᾶς νεκροὺς τοῖς παραπτώμασιν συνεζωοποίησεν τῷ Χριστῷ . . . καὶ συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἐνδείξηται ἐν τοῖς Αἰῶσιν τοῖς ἐπερχομένοις τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ. Es sollte wohl klar sein, daß der Αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου ganz persönlich gedacht ist; er ist ja der Herrscher des Luftraumes zwischen Himmel und Erde, das πνεῦμα τὸ δι῾ηκον ἀπὸ οὐρανοῦ μέχρι γῆς[2]). Aber er ist als solcher der Widersacher Gottes, der Herrscher der Materie, der in unserem materiellen Leibe waltet (wie der Tod bei Paulus Röm. 7). Durch die Erweckung hat uns Tote Gott belebt und seinem Reich schon jetzt bis zu einem gewissen Grade entrückt: wir weilen schon jetzt ἐν τοῖς ἐπουρανίοις[3]). Eine gewisse Bestätigung, nicht einen Widerspruch ergibt 6, 12 οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα (Menschen), ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. Es sind die Aionen, denn κοσμοκράτωρ ist ja die übliche Bezeichnung des Aion, und diese Welt, ὁ κόσμος οὗτος, ist die Finsternis und das Böse. Wie hier statt des einen Aion die Mehrzahl der Aionen erwähnt wird, so 3, 9 φωτίσαι πάντας, τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ

1) Er benutzt ja auch die Formel des Lichtzaubers βάθος, πλάτος, μῆκος, ὕψος (Ephes. 3, 17—19; vgl. Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 69 Z. 970; Dieterich, Jahrb. Supplem. XVI S. 802 Z. 17, vgl. 766 und Poimandres S. 25, 1).

2) Die übliche Deutung als Zeit oder Welt ist sprachlich und sachlich unmöglich.

3) Es ist die Sternenwelt oder das Firmament. Der Aufstieg der Erweckten hat schon begonnen (echt gnostische Anschauung, auch im Judentum und Christentum, Poimandres S. 78), vgl. Lidzbarski, Mandäische Liturgien S. 46. 75. 77 und oft.

ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν Αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι, ἵνα γνωρισθῇ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ κατὰ πρόθεσιν τῶν Αἰώνων, ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν[1]). Ich möchte danach im zweiten Kapitel auch die Αἰῶνες ἐπερχόμενοι persönlich fassen. Daß Gott in den zukünftigen Zeiten den Reichtum seiner Gnade zeigen will, wäre ja kein Grund dafür, daß er die Erweckten jetzt unter die ἐπουράνια entrückt hat. Er zeigt ihn den staunend herankommenden und bestürzten ἄρχοντες (ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι)[2]). Dazu stimmt 3, 9: den Aionen war das Mysterium der Weisheit Gottes verborgen; jetzt ist es durch die ἐκκλησία, die mit den Erweckten in die ἐπουράνια entrückt gedacht wird, ihnen offenbar: sie erkennen den uranfänglichen Plan der Weisheit Gottes. Bestätigend tritt jenes früher besprochene Kapitel 19 des Epheserbriefes des Ignatius hinzu (oben S. 86, 3), das ja auch den ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου und die Αἰῶνες nennt und sich jetzt als Nachbildung erweist: bis nach dem Tode des Herrn (der Epheserbrief nennt als gleichzeitig die Erweckung der ersten Gläubigen)[3]) haben sie das Geheimnis nicht geahnt; da erschien er plötzlich ἐν τοῖς ἐπουρανίοις in wunderbarem Glanz, und sie erkannten, daß ihr Reich vernichtet werde. Aber nicht die Nachbildung nur können wir bestimmen und damit endlich beweisen, daß Ignatius den Epheserbrief kannte und für paulinisch hielt, sondern auch das Vorbild des unbekannten Verfassers. Er benutzt Paulus I Cor. 2, 6: σοφίαν δὲ οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου οὐδὲ τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων[4]), ἀλλὰ λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην, ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν· ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τοῦτου ἔγνωκεν· εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν. Gewiß gebraucht Paulus das Wort αἰών

1) Der Ausdruck ist seltsam und könnte wohl nur den Ratschluß Gottes über die Aionen bedeuten. Sollte nicht ⟨πρὸ⟩ τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν zu schreiben sein, wie in dem Vorbild I Cor. 2, 6 ff.? Auch dann ist zu Anfang natürlich zu verbinden ἀποκεκρυμμένην ἀπὸ τῶν Αἰώνων. Hier sind die Aione sicher persönlich gefaßt.

2) Auch bei Ignatius Eph. 8, 1 wird die ἐκκλησία διαβόητος τοῖς Αἰῶσιν besser als die von den Archonten viel beredete Kirche gedeutet.

3) Auch Manda d'Haije oder Enosh steigen mit der Schar der Gläubigen empor. Anders und doch ähnlich scheint die Vorstellung I Thess. 4, 17.

4) Die in der Mystik übliche Verbindung von Σοφία und Αἰών gibt dem Ausdruck die Pointe.

selbst nicht persönlich[1]), aber die Anschauung ist die gleiche; es ist schwer begreiflich, wie man noch immer von den Leitern des jüdischen Volkes oder menschlichen Gewalthabern reden kann. Daß die ἀσθενῆ καὶ πτωχὰ στοιχεῖα (Gal. 4, 9) in dieselbe Kategorie gehören, zeigt sich darin, daß ihr Dienst in einem ἡμέρας παρατηρεῖσθαι καὶ μῆνας καὶ ἐνιαυτούς besteht. Wenn Paulus dabei das Judentum als Verehrung der στοιχεῖα τοῦ κόσμου faßt (Gal. 4, 3), so stimmt er, wie ich in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 39 weiter ausgeführt habe, ganz mit den Mandäern überein. Nur schwächt er ihre leidenschaftliche Polemik ab: das Gesetz stammt ihm nicht von Gott noch von „den Sieben"; von den Engeln ist es durch den μεσίτης (Gal. 3, 19) in den αἰὼν οὗτος gebracht und gilt nur für ihn; es verschließt unter die Sünde, die ja durch es erst zur Sünde wird, aber erzieht doch nur für den neuen Aion, in den Christus die Seinen entrückt. Wenn Marcion zwischen den guten Gott des Neuen Testamentes und den Bösen den nur gerechten Gott des Alten Testamentes schiebt, so ist ihm der letztere der Aion[2]). Näher dem Mandäertum kommen konsequenter die Schüler, die einfach von einem guten und einem bösen Gott reden. Aber dieselbe Anschauung finden wir doch in den mancherlei heidnischen Stellen, die jeden Planeten der niedersteigenden Seele einen bösen Trieb mitgeben lassen. Auch die Entwicklung von Paulus zu Marcion ist nicht auf das Christentum beschränkt, ja kaum in ihm entstanden. Ihre Voraussetzung ist das Vordringen und die Steigerung des iranischen Dualismus. Ob er nicht auch den Grundgedanken der neuen Religion, daß die βασιλεία θεοῦ gekommen ist und schon auf Erden den umfängt, der ihren Boten annimmt, unbewußt mitbeeinflußt hat?

1) Er sagt ja auch II Cor. 4, 4 von dem Widersacher Gottes ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου. Der Gegensatz ist ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους φῶς λάμψαι. Auch den ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου des Johannesevangeliums (12, 31; 14, 30; 16, 11) wird man aus den Aion-Vorstellungen erklären müssen. Wechseln doch die Worte αἰών und κόσμος, und zwar nicht bloß in christlichen Quellen. Es genügt wohl, auf den S. 191, 2 angeführten Vers τίς δ'Αἰών (persönlich, als der Aion) αἰῶνα τρέφων (τὸν κόσμον, vgl. ὁ τρέφων τὴν οἰκουμένην) αἰῶσιν ἀνάσσει (zeitlich, vgl. αἰῶσιν ἀγηράντοισι νεάζειν) hinzuweisen. Auch die Bezeichnung Αἰὼν αἰῶνος ist wohl für Αἰὼν τοῦ κόσμου gebildet. Auf den Versuch, im Johannesevangelium den spätjüdischen Mitatron zu entdecken, brauche ich wohl nicht einzugehen.

2) Er scheidet drei Reiche. Ähnlich Corp. Herm. IX 4 χωρίον γὰρ αὐτῆς (τῆς κακίας) ἡ γῆ, οὐχ ὁ κόσμος, ὡς ἔνιοί ποτε ἐροῦσι βλασφημοῦντες (vgl. VI 4 ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεὸς τοῦ ἀγαθοῦ). Von dem Zwischenreich, das der κόσμος bildet, heißt es, es sei οὐκ ἀγαθός, ὡς κινητός, οὐ κακὸς δέ, ὡς ἀθάνατος. Ähnliches ließe sich auch bei iranischen Sekten nachweisen.

Allein, ehe ich auf die Gegenwirkung eingehe, die Judentum und Griechentum gegen diese Übersteigerung üben mußten, sei es gestattet, noch einmal auf die alexandrinischen und römischen Vorstellungen zurückzublicken, um eine angeblich gnostische Anschauung ganz für echte Volks- oder doch Staatsreligion in Anspruch zu nehmen. Wir sahen, daß schon im ersten Jahrhundert v. Chr. die Aionlehre auf Janus übertragen wurde, und es ist wohl klar, daß dies nur geschehen konnte, wenn der Aion schon in frühhellenistischer Zeit in Alexandria auch als der Türhüter galt[1]). Ovids Worte Fast. I 125 „praesideo foribus caeli cum mitibus Horis, it redit officio Iuppiter ipse meo" zeigen das ebenso wie Statius Silv. III 2, 112 „cur servet Pharias Lethaeus ianitor aras". Die Verbindung mit den zwölf Lichtstunden ist bei dem einen, der Name Αἰὼν Πλουτώνιος bei dem anderen angedeutet. Aber der Αἰὼν κλειδοφύλαξ εἱρκτῆς μεγάλης (Or. Sibyll. VIII 122) ist bei dem einen zum Gott der Himmelstür, bei dem anderen zum Tempelhüter geworden. Auch für diese Vorstellung bietet die iranische Religion den Ausgangspunkt. An den iranischen Gott Chroshtag (ursprünglich Ruf, Begleiter und Stellvertreter des göttlichen Gesandten), der in dem iranischen Erlösungsmysterium dem Gott Ormuzd jede Tür im Himmel öffnet und für die Menschen jeden Verkehr mit der Gottheit, jedes Gebet und jede Offenbarung vermittelt, denken wir zunächst und dürfen vielleicht auch daran denken, daß Babel das Tor Gottes ist, weil man hier durch die sieben Sphären zu seinem Sitz aufsteigen kann. Wichtiger ist mir, daß Dieterich in wunderbarer Voraussicht in der Mithrasliturgie (S. 65. 66) in dem Hüter der Himmelspforte den Aion erkannt hat. Ihm gilt das Gebet (S. 8, 18) κύριε, ὁ συνδήσας πνεύματι τὰ πυρινὰ κλεῖθρα τοῦ οὐρανοῦ[2]), δισώματος[3]), πυρίπολε, φωτὸς κτίστα[4]), πυρίπνοε, πυρίθυμε, πνευματόφως, πυριχαρῆ, καλλίφως, φωτοκράτωρ, πυρισώματε, φωτοδότα, πυριπόρε, πυρικλόνε, φωτόβιε, πυριδίνα, φωτοκινῆτα, κεραυνοκλόνε, φωτὸς κλέος, αὐξησίφως, ἐνπυρισχησίφως, ἀστροδάμα. Als Pförtner ist er notwendig jenes löwenköpfige, von der Himmelsschlange umwundene Wesen, das die Schlüssel hält, und das Cumont[5]), mit Recht und Unrecht, wie sich jetzt zeigt, als Κρόνος

1) Er ist, weil innerweltlich, doch nur eine δευτερεύουσα δύναμις. Daß er auch dem Anubis gleichgesetzt wird (oben S. 85, 7), ist immerhin charakteristisch.

2) τοῦ Δ Pap.

3) διζώματος Pap.

4) Zugefügt οἱ δὲ συγκλεῖστα (συγκλίστα Pap.). Dies scheint mir die bessere Lesung.

5) Textes et monuments I p. 75 ff.

anspricht[1]). Daß er in Alexandria als δισώματος bezeichnet worden ist, schließe ich auch daraus, daß Gavius Bassus (bei Lydus p. 67, 10 Wünsch) für Janus wegen seiner beiden Köpfe die Bezeichnung *bicorporeus* (δίμορφος) postuliert; mit Recht hat also Dieterich diese Epiklese gegen Diels und Kroll hergestellt. Es ist natürlich auch der löwenköpfige Jaldabaoth, der bei vielen Gnostikern als Gott der Juden erscheint. Nur eine Vereinfachung oder andere Form derselben Vorstellung des δισώματος ist es, wenn er als Schlange mit strahlenumkränztem Löwenkopf dargestellt wird (so schon bei Nechepso fr. 29 Rieß); orphisch ist diese Vorstellung wohl erst in Alexandria geworden, denn sie schließt an den Ἀγαθὸς δαίμων, und als in der Gründungslegende dieser durch Sarapis ersetzt ist, erhält die Schlange das Sarapishaupt. Der Beiname αὐξησίφως weiter kann an dem Gott nicht befremden, bei dessen Geburt αὔξει φῶς gerufen wird[2]). Wenn ferner in den Tempeln der Windhauch, der durch künstliche Vorrichtungen aus dem Löwenrachen hervorbricht, das Feuer am Altar aufflammen läßt, oder wenn gar ein Feuerstrom aus ihm hervorquillt, so entsprechen dem Epiklesen wie hier πυρίπνοε oder an anderen Stellen (Poimandres 279) ὁ ἐμφυσήσας τὸν σύμπαντα κόσμον (vgl. über den Mondgott oben S. 173). Der Aion gibt das πνεῦμα und ist πνεῦμα. Wir dürfen die Aion-Epiklesen der Zaubergebete durchaus benutzen, um uns wirkliche Kultanschauung und Kultbrauch lebendig zu machen.

Daß der Aion hier Weltgott und doch zugleich nur Diener ist, legt eine Vermutung zu der oben S. 168 besprochenen Löwenweihe der Mithrasmysterien wenigstens nahe. Sie ist die unterste der höheren Weihen, macht zu jenem den Himmel durchwaltenden Gott, aber, wie die folgenden Stufen zeigen, nicht zum Sonnengott selbst. Ich vermute, sie macht zunächst zum Aion. Die sogenannte Mithrasliturgie braucht nicht dieses Mysterium direkt nachzubilden und noch weniger dem offiziellen Kult anzugehören: den Grundgedanken der iranischen Weihe gibt sie dennoch richtig. Sie läßt beim Erscheinen des höchsten Gottes den Mysten lobsingend sterben; dieselbe Vorstellung zeigt das Hermetische Wiedergeburtsmysterium, und auch mit der Aion-Vorstellung muß sie sich verbinden, da diese ja mit der Konsekration zusammenhängt. Die innere Begründung in der

1) πυρικλόνος und κεραυνοκλόνος ist ja offenbar der Baalshamin, der dem Ζεὺς μέγιστος κεραύνιος gleichgesetzt wird (Cumont, P.-W. Realenzyklop. II 2839).

2) Vgl. den Namen des ersten Jahresfestes bei Lydus Αὐξιφώτια, der notwendig auf den Kultnamen Αὐξίφως führt. Es ist für Lydus Jahresanfang.

Art des mystischen Gottesempfindens gibt die oben S. 166 angeführte Mahnung des Hermes, sich außer aller Zeit und Raum, frei von jeder Bedingtheit des eigenen Ichs, ja von dem Ich selbst zu fühlen: werde zum Aion! Das ist nicht griechische, sondern rein orientalische Mystik.

Die Vorstellung von der Weisheit als dem Aion konnte bisher nur unter dem Gesichtspunkt der Datierung mandäischer Texte betrachtet werden[1]). Ist die Ruha der Mandäer, wie allgemein zugegeben wird, das Gegenbild der alttestamentlichen *ruach,* so müssen die Schriften, in denen sie als Herrin Jerusalems und der Welt erscheint, bald nach der Weisheit Salomos entstanden sein. Daß diese selbst, ja die ganze jüdische Weisheitsliteratur unter iranischem Einfluß steht, wird leidenschaftlich bestritten werden. Erwägen wir ruhig die Sachlage. Das plötzliche Auftreten des Begriffes in der jüdischen Literatur hat schon Bousset, Religion des Judentums[2] S. 592 als Beweis seines Ursprungs aus der Fremde gefaßt und auf den Iran hingewiesen, allerdings noch nicht mit zwingenden Gründen[2]). Eine innerjüdische Entwicklung könnte man nur annehmen, wenn der Abschnitt, in dem sie zuerst vorkommt, Prov. Sal. cap. 1—9, eine noch unentwickelte und aus rein jüdischen Gedanken leicht begreifliche Vorstellung brächte. Aber gerade hier ist die Übereinstimmung mit der Aion-Vorstellung fast am schärfsten ausgeprägt. Die Weisheit ist die göttliche Gesandtin, wie der Aion in den heidnischen Quellen außerordentlich oft mit dem göttlichen Gesandten, sei es der Urmensch, sei es der „dritte Gesandte", zusammenfällt oder zusammenerscheint. Sie ist ferner die Schöpfungsgöttin, die mit dem κύριος zusammen die Welt erschaffen hat, also selbst vor aller Zeit besteht. Sie gibt endlich die διαμονή, das Leben[3]). Wenn sie ihr Haus auf den sieben Pfeilern

1) Etwas näher bin ich in der Abhandlung Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 53 ff. auf sie eingegangen.

2) Auf babylonischen Einfluß riet Gunkel, Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments S. 26. Die von ihm dort verglichenen ägyptischen Sprüche des Ani scheiden freilich besser aus; sie beweisen nur, daß die Form der Proverbia Salomonis schon ums Jahr 1000 v. Chr. bestanden hat; die inhaltlichen Übereinstimmungen beschränken sich auf Trivialitäten, die nichts beweisen. Auf die Form kommt hier nichts an, sondern auf die Personifikation der Weisheit, und sie fehlt.

3) Gerade dies könnte der Verfasser, der von einem persönlichen Fortleben der Seele nichts zu wissen scheint, aus sich selbst kaum erfinden, wenn er es auch mit dem Gedanken an ein langes Leben auf Erden notdürftig vor sich rechtfertigen kann. Der Gedanke bleibt — trotz des Gegenbildes bei der falschen Weisheit, ja sogar gerade wegen desselben — unklar. Dennoch wird er schwer wiederholt.

oder Säulen errichtet, so wird ein bestimmtes Bild vorausgesetzt, das in der Aion-Vorstellung tatsächlich vorliegt und notwendig ist; aber es bleibt bei dem jüdischen Verfasser ganz unbegründet, zwecklos und unanschaulich. Schon damit scheint der Beweis mir abgeschlossen. Eine Analyse der Botschaft dieser Weisheit führte zu dem gleichen Ergebnis. Von den früher bezeichneten Parallelstellen führe ich nur eine hier an, die 33. Ode Salomos: „Wiederum eilte die Gnade und verließ (brach auf gegen?) das Verderben und kam herab in ihm, um es unschädlich zu machen[1]). Und er vertilgte die Vernichtung vor seinem Angesicht und zerstörte alle ihre Ordnungen[2]). Und er trat auf einen hohen Gipfel und ließ seine Stimme (erschallen) von einem Ende der Erde bis zum anderen, und er zog zu sich alle heran, die ihm gehorchten, und keiner erschien als böse[3]). Aber es erhob sich eine vollkommene Jungfrau[4]), die predigte, rief und sprach: Ihr Menschensöhne, kehret um, und ihr Töchter, kommet und verlaßt die Wege dieses Verderbens[5]) und kommet näher zu mir, und ich will in eure Mitte treten und euch herausführen aus der Vernichtung[6]) und will euch weise machen auf den Wegen der Wahrheit; ihr sollt nicht verderben und auch nicht zugrunde gehen. Höret mich und lasset euch erlösen[7]), denn ich verkündige die Gnade Gottes unter euch, und durch meine Hände werdet ihr erlöst werden und selig sein. Ich bin euer Richter[8]), und denen, die mich angezogen haben, soll kein Unrecht geschehen, sondern sie sollen die neue, unvergängliche Welt besitzen[9]). Meine Auserwählten wandeln in mir, und meine Wege will ich denen kundtun, die mich suchen, und ich will ihnen Vertrauen erwecken auf meinen Namen. Hallelujah!“ Es hatte guten Grund, wenn v. Harnack a. a. O. S. 64 A. die Ode für nicht christlich erklärte, nur ist sie dann auch nicht eigentlich jüdisch. Ihr Gegenstück hat sie in der Lehre des christlichen Gnostikers Justin, welcher Baruch

1) Wie der Urmensch, bzw. die Seele, bei den Manichäern.

2) Fast wörtlich übereinstimmend mit dem Erlösungsmysterium Glied 6.

3) Vgl. die manichäische Apokalypse, Das mand. Buch d. Herrn d. Größe S. 50 ff.

4) Die παρθένος τοῦ φωτός.

5) Vgl. Corp. Herm. I 28 und VII 1. 2 (beide Stücke sind iranisch gedacht).

6) Wie der manichäische Gesandte durch die Erweckungspredigt.

7) Vgl. die Predigt der syrischen Bettelpropheten Origenes Contra Cels. VII 8.

8) Wie Mani, vgl. Das mandäische Buch des Herrn der Größe S. 46 „der Richter, der Frohsein schafft“.

9) Vgl. ebenda S. 26 ff.

als den Gesandten durch Jesus das πνεῦμα aus der Welt erlösen läßt. Wir wissen jetzt, daß Baruch hier einfach für Zarathustra eingesetzt ist und der christlichen eine jüdische Schrift vorausliegt, deren Inhalt und Grundgedanken ganz iranisch waren.

Der Verfasser der Sprüche Salomos ist selbst treuer Jude geblieben; seine Weisheit soll nichts anderes sein als die Furcht Jahves. Dennoch hat er die Vorstellung dieser göttlichen Hypostase aus der Fremde entlehnt, freilich nur, um desto nachdrücklicher eine inhaltlich fremde Weisheit, die von Jahve nichts wissen will, zu bekämpfen. Es ist ein lehrreiches Beispiel dafür, wie wenig doch für das Empfinden die bloße Übernahme einer fremden Religionsvorstellung auszumachen braucht, freilich aber auch dafür, welche Wirkung auch eine solche nebensächliche Übernahme für die Folgezeit gewinnen kann. Man braucht nur die Weisheit Salomos mit diesem Teil der Sprüche zu vergleichen, um das Anwachsen der fremden Ideen zu empfinden, und muß dann die Wirkung auf das werdende Christentum verfolgen.

Ich greife zum Schluß noch eine andere Eigenheit der Aion-Vorstellung heraus. Wir sahen, der Tag selbst wird personifiziert und als der göttliche Gesandte oder Erlöser empfunden (oben S. 154). So müssen den drei Tagen der kosmologischen Trilogie Manis drei Gesandte entsprochen haben. Der letzte ist Mithras; das zeigt der Schöpfungsbericht des soghdischen Fragmentes M. 583 (Die Göttin Psyche S. 4), verglichen mit dem früher (S. 7, 1) erwähnten mitteltürkischen Fragment über das Kommen des falschen Mithras. Die Dreiheit der Gesandten (Ormuzd, lebendiger Geist und Mithras) ist vom Sternenglauben ganz losgelöst[1]); so haben die Mandäer sie ruhig übernommen und eine Dreiheit Hibil, Shitil und Enosh gebildet. Ihr entspricht bei den Parsen offenbar Gehmurt (Urmensch), Zarathustra und Saoshyant[2]); sie werden mit einer aus dem Hellenismus bekannten Formel gepriesen: „Die Besten sind diese Drei, welche sind Anfang, Mitte und Ende der Schöpfung“ (Dadistan-i-

1) Sie ist nur mit dem Zeitbegriff verbunden und vertritt seine drei Formen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (oben S. 99. 152, 4), vgl. die chinesische Schrift (Journal Asiat. 1911 p. 553): „Ce maître se plaît à discourir sur les Envoyés de la Lumière de passé, de l'avenir et du présent“ (vgl. die Erwähnung des ersten Gesandten ebenda 568). Für die Drei-Zeiten-Formel in der Sarapis-Theologie verweise ich auf Macrobius Sat. I 20, 15.

2) Daß er als letzter Mensch bezeichnet wird (Scheftelowitz a. a. O. 152, 4), sei wegen der Bezeichnung Christi bei Paulus hervorgehoben.

Dinik 2, 9, vgl. 4, 6; 28, 7; Bousset, Hauptprobleme der Gnosis S. 205). Altiranischer Ursprung ist für diese Vorstellung um so sicherer, als das System weder bei Mandäern noch Manichäern wirklich gewahrt wird. Bei den Manichäern schieben sich die nach den vier Weltgegenden geordneten historischen Erlöser dazwischen: Zarathustra, Buddha, Jesus, Mani, bei den Mandäern versucht man vergeblich die drei Gesandten Hibil, Shitil und Enosh auf vier Weltalter zu verteilen; offenbar beabsichtigt man auch eine genealogische Reihenfolge herzustellen[1]) und kann es doch nicht; der Name des dritten gar (Enosh, Mensch) paßt wohl für die Bezeichnung der Grundidee, nicht aber für die neben zwei anderen als letzte stehende Einzelperson. Immer merkt man den Zwang, ein Schema auszufüllen, das für eine Trilogie berechnet war, die der Mandäer nicht angenommen hatte, und wie zu ihnen Manda d'Haije (die Wesensbezeichnung des Gesandten κατ' ἐξοχήν) steht, bleibt ganz unklar. Sein Name tritt beliebig für die einzelnen ein, oder er mit den beiden Uthras, die ihn begleiten, vertritt ihre Gesamtheit, die ja oft formelhaft verbunden, ja bisweilen so erscheint, daß von den Dreien im Singular gesprochen wird. Zu jener Trilogie gehören offenbar noch alte Formeln, so für Jokabar „das erste Wort", also ein Gegenbild des Enosh, aber auch des Adakas und Manda d'Haije: „der am oberen Ende, am mittleren Ende und am unteren Ende steht, der die Welten durchquerte, kam, das Firmament spaltete und sich offenbarte" (Lidzbarski, Johannesbuch S. XXV). Einheit und Dreiheit gehen in dieser Vorstellung von dem in die Welt gesandten Offenbarungsgott zusammen. Man vergleiche in der Botschaft der syrischen Bettelpropheten (Origenes Contra Celsum VII 8) ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον, Worte, die ich nie hätte ändern dürfen[2]). Auch in den persischen Quellen wird Zarathustra selbst so planvoll mit dem Urmenschen Gehmurt und dem letzten Erlöser Saoshyant verbunden, der ja ganz als Wiedererscheinung Zarathustras gefaßt wird, daß sich die Dreiheit in eine gewisse Einheit auflöst[3]).

1) Eine Folge von vier Göttergenerationen, in denen als fünfter ein als Aion gefaßter Urgott waltet, zeigte mir Prof. Sethe in der jungen Inschrift bei Brugsch im Thesaurus 626, 19 ff., doch wage ich keine Folgerungen zu ziehen (vgl. oben S. 190, 3).

2) Ich halte es danach für möglich, daß die triadische Formel für Simon Magus bei Irenaeus relativ echt ist. Wer seine Selbstbezeichnung als ὁ ἑστώς als „konsequenten Mann" deutet, zeigt, daß er kein Griechisch versteht.

3) Vgl. auch oben S. 100 das Zarathustra-Fragment in der „Biene" des Syrers Salomon von Basra.

Eine Beziehung auf die Zeit ist fast immer fühlbar, und die Zahl drei, die kleinste heilige Zahl, die wir für die Aionen finden können, gibt zugleich die natürliche Einteilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Dann aber scheint mir, zumal nach Weinreichs Ausführungen über die indischen Parallelen (Archiv für Religionswissenschaft XIX 181), sicher, daß die Selbstankündigung Christi in der Offenbarung Johannis: ἐγώ εἰμι τὸ ᾱ καὶ τὸ ω̄, λέγει κύριος ὁ θεός, ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (1, 8, vgl. 21, 6; 22, 13) ihn als den Aion bezeichnen soll. Ist doch auch die mit der Aion-Lehre im Hellenismus immer verbundene Buchstabenmystik mitübernommen[1]). Es ist der volle Gegensatz zu der im Eingang besprochenen paulinischen Anschauung, nach welcher der Aion der Widersacher Gottes, Beliar, der Gegensatz zu Christus, ist, und doch ist handgreiflich, daß er aus derselben Quelle, der iranischen Zarvan-Vorstellung, hervorgewachsen ist. Aber die Auffassung jenes Ewigkeitsgottes war ja eine doppelte (überweltlich und innerweltlich) gewesen, und zu stark hatte sich das Empfinden für den Aion als Schutzgott, Segenspender, Erhalter des Lebens und Gesandter schon entwickelt, als daß jene einer Übersteigerung des Dualismus im Judentum und seiner nächsten Umgebung entnommene Vorstellung von einem Aion als Satan und Tod sich durchsetzen konnte. Der Glaube an die göttliche Weltherrschaft setzt sich siegreich durch; alle Aion-Vorstellungen gehen auf Christus als den δεύτερος θεός und Statthalter Gottes über, und die griechische Freude an der Schönheit der Welt findet wieder ihren Ausdruck.

Als der Aion verbindet sich Christus mit der σοφία θεοῦ bei der Weltschöpfung; als der Aion erscheint er bei dem Apologeten Melito und in der seltsamen Schrift von den dreierlei Früchten des

1) Das bestätigt das Gebet an Manda d'Haije Mandäische Liturgien S. 130 Lidzb. „Du bist gekommen, du kommst, und alsdann (in Zukunft?) wirst du dich offenbaren. Du bist es, der du endlos, zahllos und unvergänglich bist. Du bist Vater, du bist Bruder, du bist Sohn (drei Generationen). Du bist der Quell, du bist die große Wurzel des Lebens. Du bist der Erste, du bist der Letzte. Du bist der Zukünftige, der du kommen sollst, du bist es, der sich in der Ferne offenbaren soll." Vgl. die Krishna-Prädikation in dem jüngeren Teil des indischen Bhagavadgita: „End und Grenzen hab ich nicht, Ich bin die Seele dieser Welt, in aller Wesen Herz bin ich, Ich bin der Anfang, Mitte ich und Ende auch der Wesen all." Auch auf diesem Boden läßt sich dieselbe Theologie, wie ich höre, weit hinaufverfolgen. Auch Boll ist, selbst ohne diese Bestätigung durch die neuen Texte, zur gleichen Anschauung gekommen (vgl. Sphaera 471, Aus der Offenbarung Johannis 26 ff.).

christlichen Lebens (oben S. 175, 2). Auf die Ausgestaltung der Vorstellung im eigentlichen Gnostizismus gehe ich nicht ein. Nur weil ich von der Betrachtung der zwölf Stunden als Aionen ausgegangen bin und die Oden Salomos zu charakterisieren versucht habe, verfolge ich die von ihnen zur eigentlichen Gnosis führende Linie noch einen Schritt weiter. Auch in der Pistis Sophia, welche ja jene Oden benutzt, erkennen wir durch das Rankenwerk später Phantasterei hindurch immer wieder die verhältnismäßig einfachen Grundzüge alter Volksreligion, besonders in der Befreiung der Pistis Sophia (Buch II cap. 63 ff. Schmidt). So tritt uns das System der zwölf, bzw. dreizehn, Aionen bei der Deutung des Psalms 90 v. 5 und 6[1]) greifbar entgegen (Schmidt a. a. O. 93, 20 ff.): „Deine Lichtkraft hat nun gesagt 'Nicht wirst du dich fürchten vor einem Pfeil, der am Tage fliegt', weil jene Kraft aus dem dreizehnten Aion gekommen ist, indem er es ist, der Herr über die zwölf Aionen[2]) ist und der allen Aionen leuchtet; deswegen nun hat er gesagt 'Tag' . . . (35) Deswegen nun hat deine Kraft gesagt 'Nicht wird er sich fürchten vor einem dämonischen Fall am Mittag' — Mittag, weil sie aus den zwölf Aionen, welches ist der Mittag, gekommen ist, und ferner (Nacht, weil) sie gekommen ist aus dem Chaos, welches ist die Nacht, und weil sie gekommen ist aus den zwölf Aionen[3]), die mitten zwischen beiden sich befinden. Deswegen hat deine Lichtkraft gesagt 'Mittag', weil die zwölf Aionen mitten zwischen dem dreizehnten Aion und dem Chaos liegen." Der dreizehnte Aion herrscht über die zwölf und gibt ihnen das Licht; so sind sie der Tag, das Chaos ist die Nacht. Das ist ganz die iranische Anschauung, nur daß der dreizehnte Kreis und Gott hier jenseits der zwölf gedacht ist, die ihn eigentlich bilden. Dadurch wird es möglich, daß die zwölf zugleich als „Tag in der Mitte" (nämlich zwischen Chaos und Dreizehntem) gedeutet werden. Der Grundgedanke eines alten Mysteriums, das durch zwölf Weltenräume, welche als ein Reich der Mitte zwischen Teufel und Gott, Nacht und vollem Licht liegen, hinaufführt, tritt uns hier noch greifbar entgegen.

Aber auch außerhalb der sogenannten Gnosis bleibt die Vorstellung von dem Aion als gutem Gott noch lange bestehen und paßt

1) Οὐ φοβηθήσῃ ἀπὸ φόβου νυκτερινοῦ; ἀπὸ βέλους πετομένου ἡμέρας, ἀπὸ πράγματος διαπορευομένου ἐν σκότει, ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μεσημβρινοῦ.

2) So Schmidt richtig; *über den zwölften Aion* Cod.

3) *Aus dem zwölften Aion* Cod. Auch hier ist zu ändern. Zwei Fassungen scheinen durcheinander zu gehen.

sich in leichter Umgestaltung dem neuen Glauben an. So gibt Eusebios, der in dem Τριακονταετηρικὸς εἰς Κωνσταντῖνον verschiedene heidnische Vorlagen benutzt — für den Eingang bietet der als Cap. XVIII des Hermetischen Corpus erhaltene Anfang einer ägyptischen Preisrede auf Diokletian ein lehrreiches Gegenbild — im sechsten Kapitel (p. 206, 15 Heikel αἰὼν δὲ σύμπας) eine Beschreibung, die man nur mit Censorin cap. 16 zu vergleichen braucht, um sofort eine ältere Quelle (freilich nicht eine gemeinsame Vorlage) zu erkennen. Der menschlichen Vorstellung unterwirft der Aion sich nicht, τὸν δ' αὐτοῦ βασιλέα καὶ δεσπότην ὁμολογεῖν οὐ παραιτεῖται. φέρει δ' αὐτὸν ἐπὶ νώτων ὀχούμενον ἐναβρυνόμενος τοῖς ἐξ αὐτοῦ καλλωπίσμασιν[1]), ὁ δὲ ἄνωθεν αὐτὸν ἡνιοχῶν, οὐ σειρῇ χρυσῇ κατὰ τὸ ποιητικὸν ἐνδησάμενος, σοφίας δ' ἀρρήτου δεσμοῖς ὥσπερ τισὶν ἡνίαις χαλινώσας. Er selbst stürmt, als Ganzes seinen Teilen ähnlich, in gerader, wechselloser und unendlicher Linie nach vorn, aber der Reiter (bei Eusebios Christos) macht diesen Lauf wechselvoll und gibt ihm immer neue Centra, um die er sich dreht, ἕνα τε ὄντα καὶ μονάδι παρεικασμένον παντοίοις κατεδήσατο ἀριθμοῖς, πολύμορφον ἐξ ἀμόρφου τὴν ἐν αὐτῷ ποικιλίαν ὑποστησάμενος. Wir erkennen leicht dieselbe neupythogoreische Zahlenmystik, die schon der Janus-Erklärung Messalas zugrunde liegt und in Alexandria ausgebildet sein wird. Dadurch empfangen Stellen des Nonnos, die Lackeit ganz seiner dichterischen Phantasie zuschreiben will, Wichtigkeit, z. B. Dion. 36, 422 καὶ τότε τετραπόροιο χρόνου στροφάλιγγα κυλίνδων, Ἱππεύων ἔτος ἕκτον ἑλίσσετο καμπύλος Αἰών, Paraphr. 8, 93 χρονίῃ παρὰ νύσσῃ Ἱππεύων ἀκίχητος ἑλίσσεται ἔμπεδος Αἰών. Wir haben für den Ursprung ja ein sicheres, noch nicht gewürdigtes, wenn auch vielbesprochenes Zeugnis.

Dio von Prusa XXXVI 39 Arnim kennt einen Hymnus der Magier, der auf Zarathustra znrückgehen und bei geheimen Weihen gesungen werden soll[2]). Er beschreibt, wie der Götterkönig (Zeus, mit Recht von Cumont auf Zarvan gedeutet, vgl. bei Nonnos Dion. 40, 393 Ἀσσύριος Ζεύς) in ewig sich wiederholenden Zeitperioden sein Gespann lenkt und dadurch die Welt in Bewegung hält. Die vier

1) Diese καλλωπίσματα werden dann später beschrieben. Was Eisler für den Kaisermantel hielt, könnte dem Bilde nach höchstens eine Pferdeschabracke sein. Natürlich denkt Eusebios auch daran nicht.

2) Vgl. gegen Bruns Cumont, Textes et monuments I 24, II 60 ff.; H. Binder, Dio Chrysostomus und Posidonius S. 57 ff. ergibt wenig; Clemen, Fontes historiae religionis Persicae p. 44 druckt nur einen Teil ab und läßt gerade die Hauptsache fort.

Rosse werden als Himmel, Luftraum, Wasser und Erde gekennzeichnet; das fünfte persische Element, das Feuer (später νοῦς), müßte also der Lenker selbst sein. Dio, der in der Ausführung mit den erhabenen Phantasien Platos (etwa Phaidros 246. 247) wetteifern möchte, scherzt selbst über die Seltsamkeit der barbarischen Vorstellungen, benutzt sie also sicher da, wo er das tut. Mit Unrecht hatte man bei den partiellen Störungen, die er zuerst schildert, Feuer- und Wasserkatastrophen, die einen Teil der Erde betreffen, an den Weltbrand der Stoiker gedacht; ausdrücklich betont der Schriftsteller, daß diese kleinen Störungen für das Ganze nichts ausmachen, notwendig sind und nicht mehr bedeuten, als wenn bei der Wagenfahrt eines der Rosse einmal unruhig wird und von dem Lenker rasch wieder zur Ordnung gebracht wird. Dio schöpft hier ganz aus der Einleitung des Timaios und entnimmt ihr sogar das Beispiel. Aber einmal zum Schluß verwandelt sich alles; das äußerste Roß nimmt die anderen, ja selbst den Lenker ganz in sich auf und vollendet, von sich selbst geleitet, ganz νοῦς, seine Bahn. Dio scherzt darüber und verwendet im Scherz doch das alte iranische Bild: wie Wachs schmelzen die anderen Rosse dahin und fließen in die Einheit zusammen, und diese Einheit entspricht den iranischen Schilderungen der Welterneuerung. Ausdrücklich wird in dem Erlösungsmysterium gesagt, daß die feste Ordnung der Jahre dann gebrochen ist und es keine Stunden mehr gibt; die Zeit ist vergangen, die Ewigkeit dafür eingetreten. Das Magierlied Dios muß hiermit geschlossen haben [1]).

Der iranische Ursprung der Vorstellung darf als gesichert gelten; Eusebios und Nonnos, die alexandrinischen Münzen mit dem reiter-

1) Das Flügelpferd (Babelon: Pegasus) auf den iranischen Münzen zeigt den Ursprung der Vorstellung. Das iranische Bild von dem Weltenwagen bietet schon Philo De Cherub. 24 ff., nur ist der Aion hier siebenteilig; in jeder Sphäre herrscht ein Stern, aber die Zügel hat der Weltgott keinem anvertraut, πλημμελῆ δείσας ἐπιστασίαν (vgl. Dio über Phaeton), sondern sie selbst in der Hand behalten. Ähnlich ist Corp. Herm. XVI 7, nur sind es hier fünf Pferde, und der Weltgott hält fünf Zügel, ζωή, ψυχή, πνεῦμα, ἀθανασία und γένεσις. Er selbst ist der sechste. An sich ist das Bild der Wagenfahrt natürlich auch semitisch und für den Sonnenwagen (bzw. den Wagen des solaren Herakles) oft bezeugt, vgl. Dussaud, Revue archéologique Sér. IV Tom. I 368. Aber auch jene später dem Aion gleichgesetzten Stadtgötter erscheinen auf dem uralten Prozessionswagen(?), vgl. Babelon, Les Perses Achéménides Pl. IX 1—4, XXIX 21. 22 und oft. Ebenso jener kappadokische Bel (bei Lidzbarski, Ephemeris f. semitische Epigraphik I 66), der ein Bekenntnis zur mazdajasnischen Religion ablegt. Auch hier wird es schwer halten, iranisches und semitisches Gut zu scheiden.

losen Roß oder dem Roß als Träger des verstorbenen Kaisers (oder Antinous) oder der Agathodaimon- oder Sarapisschlange sind erklärt, eine wunderbare Kontinuität der religiösen Symbolik erwiesen. Doch kann ich der Versuchung nicht widerstehen, in Vermutungen noch etwas höher hinaufzugehen.

In der barocken Beschreibung des für Griechen von Dio zurechtgerückten Magiertextes bleibt der Wagen unerwähnt; dennoch erinnert mich die Schilderung an das noch phantastischere Bild, das der Schriftsteller unter den israelitischen Propheten, Ezechiel, im Eingange von dem Wagen Jahves entwirft[1]). Zwei Vorstellungen sind ineinander geflossen: vier wunderbare Tierwesen (Kerube) mit je vier Angesichtern (τετράμορφοι), die mit ihren Flügeln dahinschweben, tragen auf ihren Häuptern den göttlichen Thron, dessen Plattform wie Kristall glänzt, und dessen Postament dem Sapphir gleicht (den Himmel); flackerndes Feuer und strahlendes Licht umgeben sie (die Lichtmystik beherrscht auch die Schilderung des Lenkers); aber der Thron ist zugleich ein Wagen. „Siehe, es waren Räder auf der Erde neben den vier Wesen, und die Räder waren anzuschauen wie der Schein von Chrysolith (?); die viere hatten einerlei Gestalt; ihre Beschaffenheit war so, als ob ein Rad inmitten des anderen wäre; sie gingen nach ihren vier Seiten und wandten sich nicht beim Gehen. Und ich sah, sie hatten Felgen, und ihre Felgen waren voll von Augen ringsum bei den vieren[2]). Wenn die Tiere gingen, gingen die Räder neben ihnen mit; wenn sich die Wesen von der Erde erhoben, erhoben sich auch die Räder; wohin der Geist jene zu gehen trieb, gingen auch die Räder und erhoben sich zugleich mit ihnen, denn der Geist der Wesen war in den Rädern." Mit Recht schließt Gunkel, daß die zweite Vorstellung ursprünglich nichts von den Tieren wußte; die Räder selbst sind beseelt und haben Augen, um den Weg richtig zu finden. Die erste Vorstellung braucht uns hier nicht zu beschäftigen; phönizisch oder eher babylonisch[3])

1) Ich benutze als letzte mir bekannte Behandlung Gunkels geistreiche, aber freilich oft zum Widerspruch herausfordernde Schrift Das Märchen im Alten Testament (1917) S. 59 ff. Ihr entnehme ich die Übersetzung.

2) Αἰωνόφθαλμος heißt der ἀπλάνητος Αἰών Wessely, Denkschr. d. k. k. Akad. 1888 S. 139 Z. 479. Er ist ja der Himmel mit seinen zahllosen Augen.

3) Das Wort Kerub ist babylonisch. Wenn Greßmann (Die Lade Jahves, 1920, Forschungsinstitute in Leipzig, Forschungsinst. f. Religionsgesch., Israelitisch-jüdische Abteilung Heft 5 S. 9 ff.) dennoch für die Kerube ägyptischen Ursprung annimmt, so scheinen mir Laien seine Beweise schwach, und bedenklich stimmt, daß er die Tiergestalt der Kerube für die Lade bestreiten muß, während sie bei

stellt sie den Aion in durchsichtiger Weise dar. Die zweite begegnet seltsamerweise in einem von Lackeit (S. 89) mißverstandenen beiläufigen Bilde des Nonnos wieder, das sicher nicht seiner christlichen Lektüre entnommen ist, sondern dem Formelschatz alexandrinischer Dichtung entstammt, Paraphr. 10, 102 εἰσόκε μίμνῃ Αὐτομάταις ἄψῖσιν ἕλιξ κυκλούμενος Αἰών. Gewiß ist dieser Anhalt für iranischen Ursprung der Vorstellung nicht sehr stark. Immerhin würde schon er mir genügen, Gunkels nach seiner Scheidung der beiden Elemente inkonsequente Erklärung, der Wunderwagen entstamme dem Märchen, abzulehnen[1]). Wenn man die Bewegung der Himmelskörper in den rollenden Reifen oder gar die der Sphären zum Ausdruck bringen wollte, war das Bild nicht so seltsam, jedenfalls sogar begreiflicher als das vor den gleichen Wagen geschirrter Rosse, von denen eins immer feststeht, bei Dio.

Haben wir in den alexandrinischen Aion-Vorstellungen iranische Bestandteile wiedererkannt, die sich sehr wohl im Laufe der Zeit dort verstärkt haben können, so darf ich endlich vermutungsweise wohl die ursprüngliche Heimat dieser Vorstellungen in Indien suchen, wo der Vergleich der Zeit mit dem Rosse in sehr alte Zeit hinaufreicht und später, als der dem Zarvan wesensverwandte Prajapati in den Mittelpunkt getreten ist, das Roß *prajapatya* (von Prajapatis Natur, Oldenberg a. a. O. 115) genannt wird. Sein Fest begeht man hier mit Wagenrennen, und der Sieger steigt symbolisch zum Himmel empor[2]). Doch hierüber wird Frau Luise Troje, der ich den Hinweis darauf verdanke, hoffentlich selbst eingehender handeln und Nachahmungen im persischen Kult nachweisen. Noch ist der Weg der Vorstellung von Indien über Persien, die Umgestaltung in Babylonien (vgl. Ezechiel) und das weitere Vordringen nach Westen weniger gesichert als ihre Neuverbreitung von Alexandria.

---

dem Wagen für drei fest bezeugt ist. — Philo De Cherub. 21 ff. deutet die Kerube des Wagens trefflich als ἡ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ φορά.

1) Van Leyens Erklärung des Märchens aus dem Traum führt, wenn man alles, was in Träumen auch vorkommt, als Märchen bezeichnen will, zu der gefährlichen Konsequenz, in der religiösen Tradition jedes Wunder und jede seltsame Vorstellung dem Märchen zuzuweisen, weil Wunder und seltsame Vorstellungen dem Traum eignen. Sie eignen nicht ihm allein, und die Religion ist nicht aus den Träumen erwachsen. Vorwissenschaftliche religiöse Spekulation ist oft seltsamer als Träume.

2) Dann würde es sich natürlich auch bei den von Weinreich und Eisler (oben S. 204) nachgewiesenen Vorstellungen nicht um allgemeine Völkergedanken handeln, sondern um alte Entlehnungen.

Die alexandrinische Vorstellung finden wir natürlich bei dem schönheitsfrohen Weltkinde Claudian, der in dem zweifellos echten lateinischen Liede Carm. min. 32 Christus im Eingang als Aion bezeichnet (potens, rerum redeuntis conditor aevi, κοσμοκράτωρ und Lenker des παλιγγενὴς αἰών, vgl. S. 193, 1) und in dem griechischen zwölfzeiligen Preisliede auf Christus den „assyrischen" Aion-Glauben zwar als Wahnsinn bezeichnet, aber alle Epiklesen des Aion auf Christus überträgt, der ihm wie dem Eusebios Lenker des Aion ist[1]). Der entscheidende Name darf natürlich erst im zwölften „Gliede" erscheinen:

Ὦ πυρὸς ἀενάοιο σοφὴν ὠδῖνα φυλάσσων
ἐμβεβαὼς κόσμοιο παλινδίνητον ἀνάγκην,
Χριστέ, θεορρήτοιο βίου φυσίζοε πηγή,
πατρὸς ἀσημάντοιο θεοῦ πρωτόσπορε φωνή·
ὃς μετὰ μητρῴων τοκετῶν ἐγκύμονα φόρτον
καὶ γόνον αὐτοτέλεστον ἀνυμφεύτων ὑμεναίων
στήσας Ἀσσυρίης γενεῆς ἑτερόφρονα λύσσαν,
ὄργια δ' εἰδώλων κενεῶν ψευδώνυμα λύσας
αἰθέρος ἀμφιβέβηκας ἐφ' ἑπτάζωνον ὀχῆα,
ἀγγελικαῖς πτερύγεσσιν ἐν ἀρρήτοισι θαάσσων·
ἵλαθι, παγγενέταο θεοῦ πρεσβήϊον ὄμμα,
φρουρὲ βίου, σῶτερ μερόπων, αἰῶνος ἀνάσσων.

Das ist alter Glaube, nicht einmal in neuem Gewande. Seltsam, wie dabei die Zahlensymbolik in ganz ähnlicher Form wiederauflebt, wie wir sie in Indien mehr als ein Jahrtausend früher finden!

Wanderung und Wandelung solch einer Einzelvorstellung können wir gewiß nur ganz unzulänglich in den Grundzügen festlegen, und doch scheint mir der Versuch dazu, auch wenn sie selbst dogmatisch für uns keine Bedeutung hat, religionsgeschichtlich wichtig und daher notwendig. Nur durch eine Anzahl solcher Versuche lernen wir den Hergang selbst und die Wege beurteilen, die auch die für uns bedeutsameren gehen.

1) Für συνοχεύς und φρουρός vgl. Kroll, Oracula Chald. 43. 49, Proklos zum Timaios III 18, 4 Diehl, Damascius I 241, 22; 286, 9; 290, 18; II 43, 20 Ruelle.

# II. Beigabe.

## Liturgie und Märchen.

Der außerordentlichen Güte von H. Zimmern danke ich kostbare, mir kurz vor Abschluß des Druckes zugegangene Mitteilungen, welche für das Erlösungsmysterium selbst wie für das oben S. 77 ff. besprochene Cyriacus-Gebet so wichtig sind, daß ich sie hier anfügen und auf letzteres noch einmal eingehen muß. Die Verschiedenheit meiner Auffassung von der meines gütigen Helfers H. Greßmann haben wir brieflich auszugleichen vergeblich versucht; ein Austausch der Druckbogen kam zu spät; eine Auseinandersetzung läßt sich, da es sich um eine der wichtigsten Fragen religionsgeschichtlicher Methode handelt, nicht vermeiden[1]). Wenn dabei der Dank die Form des Widerspruchs annimmt, so möge er so aufgenommen werden, wie er gemeint ist: ich möchte nachweisen, daß der Text, welchen Greßmann wieder ans Licht gezogen und durch eindringende Arbeit verständlicher gemacht hat, noch höhere Bedeutung besitzt, als er ihm beimißt.

Greßmann sucht, Gunkels Anregungen weiter verfolgend, eine enge Verbindung jüdischen Messiasglaubens mit dem Märchen durch das Aufzeigen gleicher Motive zu erweisen; ich bin von der liturgischen Form des neuen Textes ausgegangen, um aus ihrer Geschichte seine Bedeutung zu bestimmen. So beginne ich auch jetzt mit der Einleitung, dem Zitat Ps. 117 (118), 20, das ich früher unerklärt gelassen habe. Sein vollerer Zusammenhang ist: (17) οὐκ ἀποθανοῦμαι, ἀλλὰ ζήσομαι καὶ ἐκδιηγήσομαι τὰ ἔργα κυρίου. (18) παιδεύων ἐπαίδευσέν με κύριος, καὶ τῷ θανάτῳ οὐ παρέδωκέν με. (19) ἀνοίξατέ μοι πύλας δικαιοσύνης· εἰσελθὼν ἐν αὐταῖς ἐξομολογήσομαι τῷ κυρίῳ. (20) αὕτη ἡ πύλη τοῦ κυρίου· δίκαιοι

1) Als ich sie schrieb, erwartete ich fest, daß Greßmanns Aufsatz in der Zeitschr. f. neutest. Wissensch. XX 1 vorher erscheinen werde. Die Zeitlage möge entschuldigen, daß ich sie jetzt stehen lasse.

εἰσελεύσονται ἐν αὐτῇ. (21) ἐξομολογήσομαί σοι[1] ὅτι ἐπήκουσάς μου καὶ ἐγένου μοι εἰς σωτηρίαν. Der Psalm bietet ein Beispiel jener überschwänglichen Dankgebete nach der Errettung aus schwerer Gefahr oder Elend, die meist von einem Zurückführen aus dem Totenreich oder einer Errettung aus den Banden oder der Gewalt des Widersachers (vgl. oben S. 87, 1) reden und im Hause Gottes vorgetragen werden sollen. Schon früher hat Gunkel (Ausgewählte Psalmen[2] S. 273 ff.), indem er die Form an dem Gebete des Jonas

1) Die LXX verwendet das Wort oft ganz allgemein für Preisen, doch bilden den Ausgangspunkt für diesen Gebrauch offenbar Fälle, in denen es sich um ein formelles (öffentliches) Bekenntnis zunächst einer Schuld, dann aber der Begnadigung, des Gerichtes und der Macht Gottes handelt. Abgelegt wird es in dem Tempel vor Gott und zugleich vor der Gemeinde (ἐν τῇ συναγωγῇ, ἐν ἐκκλησίᾳ μεγάλῃ). Dem entspricht ein weit verbreiteter hellenistischer Kultbrauch, von dessen Vollzug Inschriften an den Tempeln mehrfach Kunde geben (vgl. K. Buresch, Aus Lydien S. 111 ff.; Crusius, Sitzungsber. d. Bayr. Akad. 1910 S. 114): der Weihende erwähnt seine Sünde, die Strafe Gottes, sein Flehen und seine Errettung; der Stein ist das εὐχαριστήριον. Lebendig wird uns dieser Brauch durch die christliche Nachahmung in Nordafrika zu Augustins Zeit (Serm. 320—324; De civ. Dei XXII 8). Der „libellus", die Bittschrift an die Gemeinde, den Geretteten in seinem Dank an Gott zu unterstützen, soll beim Gottesdienst in ihr verlesen werden; er enthält in schwungvoller Form in dem einen erhaltenen Beispiel das Bekenntnis der Sünde, die Erziehung zur Buße (vgl. oben Ps. 117, 18) und den Preis der Wundertat Gottes. Die gleiche Form ist in Agypten sehr alt (vgl. die Inschriften bei Erman, Äg. Religion[2] S. 92 ff.). So ist es kein Wunder, daß der griechische Terminus dem Siraciden ganz geläufig ist.. Aber auch das hebräische Wort, das er ersetzt, hat schon die Bedeutung des Bekennens und wird von Smend so übersetzt (Ed. Meyer, Ursprung u. Anfänge d. Christentums 281, 2). Sachlich ist die ἐξομολόγησις eng verwandt der ἀρεταλογία. An den Hauptheiligtümern Ägyptens finden wir zu Strabos Zeit bestimmte Männer, die den Geretteten solche Preislieder verfassen (XVII 801 συγγράφουσι δέ τινες καὶ τὰς θεραπείας — die Heilungsinschriften, wie wir sie z. B. aus dem Tempel von Epidauros kennen — ἄλλοι δὲ ἀρεταλογίας, zur Schreibung vgl. E. Preuner, Ein delphisches Weihgeschenk, 1899, S. 95). Sie künden als Dank die ganze Macht des Gottes (vgl. oben Ps. 117, 17 und z. B. 9, 1, wo dem ἐξομολογήσομαί σοι entspricht διηγήσομαι πάντα τὰ θαυμάσιά σου; alle Wunder des Bacchus will Properz III 17 in der gelobten prunkvollen Aretalogie aufzählen). Eine Vorstellung von der Verwendung im Gottesdienst gibt der in dem Bekenntnis gipfelnde Schluß einer Aretalogie Oxyrhynch. Pap. 1382. So wird die ἀρεταλογία gleich δόξα, und zwar im subjektiven wie objektiven Sinn, vgl. Sirach 36, 17 πλῆσον Σιὼν ἀρεταλογίας σου (im Hebräischen: Majestät) καὶ ἀπὸ τῆς δόξης σου τὸν ναόν σου (so zu schreiben). Der in den Psalmen geschilderte, wohl wirklich einmal geübte Kultbrauch bestimmt die Vorstellung, aber er entspricht durchaus dem hellenistischen. Die wenigen Beispiele für einen derartigen Gebrauch von ἐξομολογεῖσθαι in der frühchristlichen Literatur beruhen auf Nachahmung der Septuaginta.

analysierte, auf Gegenbilder in anderen Religionen, besonders der babylonischen, hingewiesen. In der Tat bieten die babylonischen Sühn- und Erlösungslieder nicht nur für die genannten beiden Grundvorstellungen in ihrer Vereinigung vorbildliche Formeln — heißt es doch immer wieder „den Toten lebendig zu machen, den Gebundenen zu lösen, steht in deiner Hand“ [1]) —, sondern auch für die meisten anderen Bilder. Ja noch mehr, der ganze Aufbau der Lieder und die Fiktion (z. B. das Durchschreiten des Tores) findet in einem seit kurzem voller bekannten, aber schon früher oft besprochenen Text seine Erklärung. Ich meine das von Edv. Lehmann, Textbuch zur Religionsgeschichte, 1912, S. 113 ff. in Landsbergers Übersetzung gebotene [2]), von H. Zimmern (Zum babylonischen Neujahrsfest II, Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. LXX 5, 1918, S. 46 ff.) durch einen wichtigen Teil ergänzte und neuerdings von E. Ebeling (Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts, 1919, N. 175) weiter bereicherte, auf drei Tafeln aus der Bibliothek Assurbanipals überlieferte Klage- und Erlösungslied.

Das Lied charakterisiert sich selbst durch den als Überschrift verwendeten [3]) Eingang: „Ich will huldigen (dienen) dem Herrn der Weisheit“: ἐξομολογήσομαι τῷ θεῷ τῆς σοφίας [4]). Es schildert in dem bei Lehmann gebotenen Text zunächst in breiter Ausführung das frühere Elend des Betenden oder seine Verfolgung durch Dämonen unter dem Bilde tödlicher Krankheit: geöffnet war schon sein Grab in der Erde; man rüstete die Beisetzung; das ganze Land rief Wehe

1) Vgl. W. Schrank, Babylonische Sühnriten, Leipziger Semitistische Studien III 1, 1908, S. 66.

2) Weitere Übersetzungen bieten Zimmern bei Schrader, Die Keilinschriften u. d. A. T.[3] S. 385, Babylonische Hymnen und Gebete (Der alte Orient VII 3, 1905) S. 28, Jastrow, Religion Babyloniens und Assyriens II 125 ff., Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament I S. 92. Wo ich über diese Texte hinausgehe, darf ich Mitteilungen von H. Zimmern benutzen, für die wohl jeder Religionsforscher ihm zum höchsten Dank verpflichtet sein wird.

3) Zu vergleichen ist die Überschrift des sechsten Gliedes der abgekürzten manichäischen Liturgie oben S. 16. Einzelheiten der Form literarischer Überlieferung gehen also auf diesem Boden weit über alle Buchüberlieferung herauf.

4) So ruft in dem Baruchbuche Justins (Hippolyt, Elenchos p. 129, 8 Wendl.) der zum Himmel aufgestiegene Elohim ἀνοίξατέ μοι πύλας, ἵνα εἰσελθὼν ἐξομολογήσωμαι τῷ κυρίῳ· ἐδόκουν γὰρ ἐγὼ κύριος εἶναι (er will dem Größeren huldigen) und hört als Antwort Ps. 117, 20. Das Preislied, das dann gefolgt sein wird, hat dann wohl Hippolyt, der an dieser Stelle besonders stark kürzt (vgl. p. 132, 28; 133, 12), fortgelassen. Auch in den altchristlichen Liturgien finden sich Spuren dieses Typus, Wetter, Altchr. Lit., 1921, S. 53 (56. 192). Der Herr der Weisheit ist in dem babylonischen Text natürlich Marduk.

über ihn, die Neider freuten sich. Neu eingeordnete Stücke der Tafel III (bei Ebeling, bisher unübersetzt) lassen uns jetzt klarer erkennen, daß er dann nacheinander drei Traumgesichte sieht, die ihm Erlösung verheißen; im zweiten ist es „Lal-ur-Alima, der in Nippur wohnt", der ihm einen Boten sendet, um ihn zu reinigen, und der zu diesem Zweck (heilkräftiges) Wasser über ihn ausgießt und die „Beschwörung des Lebens" über ihm ausspricht[1]). Den weiteren Text bietet Lehmann; der Büßer schildert breit, wie er wieder Kraft gewinnt, wie das Sklavenmal von seiner Stirn gewischt und die Kette ihm gelöst wird. Marduk hat ihn ergriffen, hat ihn lebendig gemacht. Da der Widersacher ihn zum Flusse Hubur[2]) wegschleppte, hat er ihn bei der Hand gefaßt, da der Feind ihn schlug, ihn erhöht; er hat die Faust seines Widersachers zerschlagen und seine Waffe zerschmettert. Marduk hat in den Mund des Löwen, der ihn fressen wollte, Zaumzeug gelegt, Marduk den Hinterhalt seines Fängers besetzt und sein Versteck umzingelt. Es folgt nach einer Lücke von wohl höchstens zehn Zeilen der Eintritt des Geretteten in den Tempel Esagila, der sich unter Gebet, Niederwerfen und Seufzen vollzieht, sodann die oben S. 157 abgedruckte Beschreibung des Durchwandelns der zwölf Tore[3]). Auf die Beschreibung des Dankopfers folgt nach ganz kurzer Lücke der Festschmaus, den ja auch die Psalmen (21, bzw. 22) und Apuleius erwähnen. Die Feiernden preisen Gott:

1) Vergleichbar ist der Bericht des Apuleius.

2) Ihn muß man auf dem Wege zur Unterwelt überschreiten.

3) Sie hat der Büßer vorher gelobt (vgl. Lehmann S. 118 Z. 77. 78). Zu dem Text bemerkt Zimmern: „Die eine Variante hat durchgängig 'im Tor', die andere durchgängig 'am Tor'. Die Tornamen sind alle sumerisch und eigentlich Nomina propria, deren Namensbedeutung durch die entsprechende Handlung interpretiert sind. Genau müßte also übersetzt werden: 'in *Ka-silima* (Bedeutung: Wohlbehaltensein-Tor) erblickte ich Wohlbehaltensein (Heil)'. Die Schwierigkeit der seltsamen Namensgleichheit des dritten und elften Tores ließe sich vielleicht so lösen, daß man das erste Mal *Ka-silima* als Wohlbehaltensein-Tor und das zweite Mal als Versöhnungs-Tor (Wiederzuneigung des erzürnten Gottes) faßt, da das sumerische *silima* die beiden verschiedenen Begriffe *šalamu* wohlbehalten (heil) sein und *salamu* (mit *s*) sich wieder zuneigen, versöhnt sein (von der erzürnten Gottheit) ausdrücken kann. In der Eingangszeile (S. 157, 1) ist vielleicht, statt „zum Tor der Le[benden]" besser so zu schreiben: „[der ich] ins Grab [hi]nabgestiegen war, bin ich wiedergekehrt nach Bab[ylon]". Babylon wird mit einem Ideogramm geschrieben, das 'Tor der Götter' bedeutet; daher die vorstehende Möglichkeit." Ich möchte sie wegen der früheren Erwähnung von Esagila und wegen der Erwähnung von Jerusalem in dem Cyriacus-Gebet bevorzugen.

„[Bei] dem (Freuden)n[m]ahle die Leute von Babel | [priesen den]
Na[men des Marduk]:
'Dessen Begräbniskammer man (schon) gemacht hatte, | [der sitzt]
(jetzt) beim (Freuden)mahl[e]' [1]).
Es sahen die Leute von Babel, | wie (oder: daß) er [ihn] lebendig
macht;
aller Münder | priesen die Hoheit (Marduks):
'Wer befahl denn, | daß er die Sonne [2]) schauen sollte,
in wessen Sinn lag es, | daß er wieder seines Weges ziehen sollte [3])?
Wer, wenn nicht Marduk, | hat ihn vom Tode (wieder) zum Leben
gebracht,
was für eine Göttin außer Erua | hat ihm (wieder) seinen Odem
geschenkt?
Marduk vermag es, | aus dem Grabe aufzuerwecken (lebendig zu
machen),
Sarpanitu ist darauf bedacht, | aus der Vernichtung zu erretten.
Wo immer die Erde hingestellt ist, | der Himmel weit ist,
Die Sonne erglänzt, | Feuer aufleuchtet,
Alle die, welche Aruru | geschaffen hat (ihre Lebensstücke abge-
kniffen hat),
die mit Lebensodem erfüllt sind, | dahinschreiten (die Beine ge-
öffnet sind),
alle [Län]der(??) insgesamt, | huldiget Marduk!"

Wenige trümmerhafte Zeilen scheinen den Hymnus noch fortzuführen, dann bricht das Fragment ab, aber es macht, wie Zimmern bemerkt, äußerlich und innerlich den Eindruck, als ob hiermit der Schluß der ganzen Komposition erreicht sei, die also in einem Lobpreis auf Marduk als den Erlösungsgott gipfelt.

Es handelt sich, wie Prof. Zimmern hervorhebt, um ein wirkliches, angesehenes Literaturdenkmal der Assyro-Babylonier, nicht etwa um ein Gelegenheitserzeugnis. Bis in späte neubabylonische Zeit ist es immer wieder abgeschrieben worden und bereits in der Assurbanipal-Zeit hat es einen Kommentar gefunden (Zimmern,

1) Nicht unmöglich wäre nach Z. auch folgende Fassung: „In seine Begräbniskammer hatte er (Marduk) ihn schon eingeschlossen; beim (Freuden)mahle [hat er ihn (jetzt) sich niedersetzen lassen].

2) Verderbte Stelle; vielleicht auch: „des Himmels Licht" (Z.).

3) Technischer Ausdruck für den nunmehr befreiten Geretteten. Von einem Wandeln auf der Prozessionsstraße des Marduk ist dagegen nicht die Rede (Z.).

Bab. Hymnen u. Gebete, Auswahl I 30). Allzu früh wird man es nach Inhalt und Ton zwar nicht ansetzen dürfen, aber doch wohl spätestens um 1000 v. Chr. Es bietet das einzige klassische Beispiel eines ausführlichen Dankliedes des Geretteten mit fast dramatischem Aufbau. Sonst nimmt nach Zimmern in den babylonischen Erlösungsliedern zwar die Schilderung des Leidens und die Bitte um Erlösung stets einen sehr breiten Raum ein; aber die Erlösung selbst und der Dank an die Gottheit wird gewöhnlich mit einigen wenigen typischen Wendungen abgemacht. Ich möchte danach in dem Liede nicht eine eigentliche Liturgie, wohl aber die Widerspiegelung eines Kultbrauches und der dabei üblichen Gesänge in der ἐξομολόγησις eines der alten Könige der Urzeit[1]) sehen. Man hat, solange nur die weit ausgesponnenen Klagen des ersten Teiles bekannt waren, das Buch Hiob mit Recht zum Vergleich herangezogen; seit wir den dramatischen Bau und Charakter des Ganzen übersehen, tritt als noch klareres Gegenbild der (messianische) Psalm 21 (22): Ὁ θεὸς ὁ θεός μου, πρόσχες μοι· ἵνα τί ἐγκατέλιπές με; hervor. Nicht nur einzelne Bilder kehren in ihm wieder, sondern seine ganze Anlage wird durch den babylonischen Text erklärt. In dem Streite zwischen Duhm, der mit v. 23 einen ganz anderen Psalm beginnen läßt, und Gunkel, der an der Einheit festhält, ist die Entscheidung wohl zugunsten Gunkels gefallen. Es wäre ein gar zu seltsamer Zufall, daß in der Sammlung der Psalmen zwei Lieder aufeinander folgten und schon in vorchristlicher Zeit miteinander verbunden wurden, die uns in dem Vorbild als Teile eines einheitlichen Ganzen erscheinen. Denn auch der zweite würde ja (besonders in v. 27, dessen Bedeutung Duhm vergeblich abzuschwächen sucht, und in v. 30) auf den gleichen babylonischen Kultbrauch Bezug nehmen. Dagegen ist leicht verständlich, daß der jüdische Dichter aus dem einheitlichen Liede, das uns vorliegt, oder einem ähnlichen Literaturdenkmal die Zauberbehandlung fortließ und nur die beiden Teile berücksichtigte, die seinem eigenen religiösen Empfinden entsprachen[2]).

1) In Lal-ur-alima will Poebel, Historical Texts, Philadelphia 1914 (University Museum, Bab. Sect. IV 1) den Urkönig des Berosus Aloros erkennen (Zimmern).

2) Auch uns ergreift in dem babylonischen Liede, daß der Betende, der seinem Gott treu gedient hat, sich durch kein Elend irre machen läßt, sondern fest auf die unerforschliche Weisheit seines Gottes vertraut (Lehmann S. 114, 34—47). Wetteifernd nimmt der jüdische Dichter im Schluß kühn das Danklied voraus, aber man spürt, daß das Empfinden noch nicht aus dem Erlebnis quillt; er bietet im Vergleich zu dem Anfang mehr typische Formeln. — Daß auch Greßmann in

Ein liturgisches Lied hat auch er nicht geschaffen, sondern einen ganz individuellen Erguß dieses Empfindens. Es ist schade, daß Gunkel neuerdings (Das Märchen im Alten Testament, 1917, S. 54) jene überstarken bildhaften Ausdrücke in den israelitischen Dankpsalmen — er verweist auf 30, 4 und 18, 17 — lieber auf ein Märchen von einer Fahrt zur Unterwelt zurückführen will. Sie erklären sich ja restlos aus den babylonischen Kultliedern, denen wahrscheinlich auch kultliche Darstellungen entsprachen[1]). Ist doch ein symbolisches Begraben und Aus-dem-Grabe-Heraufholen bei vielen Völkern üblich als Zeichen, daß ein neuer Lebensabschnitt begonnen hat oder beginnen soll. Zugrunde liegt in Babylon ein Mythos: Marduk befreit die in der Unterwelt gefangenen Götter (oben S. 114) und ist selbst aus der Unterwelt befreit worden (Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest II S. 3)[2]).

Trotz der Tiefe des religiösen Empfindens wird es sich, wie Prof. Zimmern nachdrücklich betont, im babylonischen Kult wohl immer um Errettung aus Krankheit (später auch sonstigem Unglück), also um eine Art Zauber gehandelt haben. Wir sehen das gleiche Empfinden sich bei den Mysterien anderer Völker noch lange erhalten, auch wenn daneben schon tiefere, mystische Auffassungen eingedrungen sind (oben S. 158 A. 1). In Babylonien wird wohl erst die iranische Mystik der Kulthandlung einen neuen Sinn gegeben und sie auf die zu Gott heimkehrende Seele oder den Urmenschen übertragen haben[3]). So stimmt die aus der Hölle (Materie)

---

den Psalmen früher selbst die Einwirkungen der babylonischen Poesie erwiesen und mit Glück „messianische Weissagungen“ aus ihren Formeln und aus der sakralen Stellung des Königs in Babylon erklärt hat, erwähne ich nur, um zu bekunden, wie voll ich mir bewußt bin, nur die früheren Arbeiten der beiden Forscher, mit denen ich mich hier auseinandersetzen muß, in einem Einzelpunkt weiterzuführen.

1) Hierfür scheint mir die auffällige, zurzeit freilich noch nicht voll erklärbare Übereinstimmung der Kulthandlungen mit denen des Isis-Mysteriums zu sprechen. Die Beziehungen der beiden klassischen Vertreter des Zauberglaubens unter den Völkern zueinander sind noch ganz unklar.

2) Vielleicht darf man noch weitergehen. Ist der Beter, der die Tore des Lebenshauses durchwandelt, dem Marduk selbst sich gegen Ende gesellt und der zuletzt zu dessen Gattin Sarpanitu kommt, ursprünglich als eine Art Abbild des heimkehrenden Gottes empfunden worden? Gerade der Zauberanschauung ist ja diese Art Gleichsetzung von Gott und Mensch eigentümlich.

3) Prof. Zimmern schreibt mir darüber, ihm scheine, daß gerade darin das einschneidend Neue liege, das das arische Persertum zu dem vorherigen sumerisch-semitischen Babylonismus hinzubringe, daß es die alten, etwas sehr verstandesmäßigen religiösen Formen (mit scharfer Trennung von Gott und Mensch) mit

heimkehrende Nitufta der Mandäer (Johannesbuch cap. 68, oben S. 57) am Tor das Preislied an, und in dem judaisierten, aber auf iranisch-babylonische Vorlage zurückgehenden Baruchbuch Justins knüpft sich der Eintritt des Elohim in das Lichtreich an die ἐξομολόγησις, und Ps. 117, 19 gibt die typische Form und Formel dafür (oben S. 57, 1). Wir sehen, wie unter Einwirkung der neuen Empfindens diese Lieder gedeutet wurden und wirken mußten.

Ich glaube gern, daß auch in Israel das Danklied zunächst einmal im Tempel wirklich vorgetragen ist; aber nicht immer war das möglich, und nicht alle Lieder, die diese Form annehmen, sind wirklich so oder auch nur öffentlich vorgetragen. Das beweist auch Ps. 106 (107): ἐξομολογεῖσθε τῷ κυρίῳ, ὅτι χρηστός, ὅτι εἰς αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ. εἰπάτωσαν οἱ λελυτρωμένοι ὑπὸ κυρίου, οὓς ἐλυτρώσατο ἐκ χειρὸς ἐχθροῦ. Der Sänger schaut im Geist eine Festversammlung, die aus allen Ländern nach Jerusalem zusammengekommen ist (v. 3), und ordnet den großen Dankgottesdienst; die einzelnen Klassen der Erretteten sollen vortreten und ihre ἐξομολογήσεις vorbringen; vier solcher ἐξομολογήσεις sind voll erhalten, zwei nur trümmerhaft; den Zweck des Ganzen nennt der Schluß: wer weise ist, wird sich das merken und sich in eigener Not ähnlich an Gott wenden. Aber die Berufung auf die Fülle ähnlicher Fälle dient nicht nur zur Ermutigung des Beters, sie soll auch in den Gebeten aller Völker den Gott zu der gleichen Betätigung anspornen[1]). Dann knüpft das Gebet entweder an einen besonders berühmten Fall der Vorzeit oder an zahlreiche Vorgänge, die allbekannt sind. Eigenartig ist auf jüdischem Boden die Fortbildung in dem seltsamen, fremden Einflüssen besonders stark unterworfenen und verhältnismäßig jungen Jonas-Buch in der ἐξομολόγησις, die der Prophet im Leibe des Untiers anstimmt und die sofort seine Befreiung bewirkt. Auch wenn wir diesen Psalm einem Interpolator zuschreiben, bleibt doch die wichtige Frage zu beantworten, wie er dazu kommen konnte, als Gebet um Errettung einen Dank für die Errettung einzulegen —

neuem, stark „mystischem“ Geiste erfüllt habe (wobei Gottheit und Menschheit weit mehr und leichter ineinander übergehen). Ganz ähnlich sei ja später gerade auch wieder durch die Perser im Sufismus und Schiismus gegenüber dem etwas trockenen, nüchternen semitischen Islam das „mystische“ Element mehr zu seinem Rechte gekommen. Mir hatte die Erinnerung an die Einwirkung des Persertums auf den Islam ebenfalls seinen Einfluß auf das Judentum innerlich verständlicher gemacht.

1) Man denke an formelhafte Wendungen wie δύνασαι γάρ oder „nam posse mederi picta docet templis multa tabella tuis“ oder jenes Bekannte „wenn jemals“.

einen Dank, der noch dazu, wie man längst beobachtet hat, gar nicht auf den Propheten selbst gestellt und aus seiner Person gedichtet ist[1]). Nun ist klar, daß er dabei, wie die Mandäer, den Tod als das Ungeheuer oder das Ungeheuer als den Tod faßt, und für die liturgische Form gibt offenbar die Verwendung der ἐξομολόγησις in den Totentexten der Mandäer (und in Umbildung auch der Manichäer) die Erklärung, und die Einführung der Ich-Erzählung in dem Seelenhymnus und in dem Cyriacus-Gebet bestätigt das: als Analogiezauber soll das Danklied eines früher Geretteten verwendet werden. Das ist die ursprüngliche und leicht verständliche Empfindung. Befremdlich ist nur, daß er nicht genannt wird und daß doch eine göttliche Person, auf die sich der Prophet etwa berufen könnte, dem Judentum fehlt. Es übt eben, wie ich glaube, die gerade im iranischen Kult weitergebildete und festgewordene liturgische Form ihren Zwang, und es ist von Bedeutung, daß sie in der Nachbarschaft, eben bei den Mandäern, herrschend geworden ist. Alle Totenklage ist ihnen verboten, weil der Tod nur der Aufstieg zu Gott ist; die ἐξομολόγησις dessen, der zuerst den Weg gebahnt hat, wird der Zauber für die Nachkommen. In den lehrhaften Texten verordnet Adam oder Manda d'Haije (einmal auch Johana), daß so wie sie alle die Ihren heraufsteigen sollen, und oft schließt die liturgische ἐξομολόγησις mit der vom Priester oder den Anwesenden gesprochenen Formel: „du warst siegreich Manda d'Haije und verhalfest allen den Deinigen zum Siege". Tritt Hibil (Abel) für ihn ein, so ist dieser eben der erste Tote (Gerechte); daß er der Sohn Manda d'Haijes heißt, zeigt, daß dieser für Adam eingetreten ist. Die Mandäer ahmen dabei einen von astrologischen Gesichtspunkten, die sie selbst nicht mehr kennen, bestimmten Kultbrauch nach, in welchem in jedem der 28 Mondstationen die ἐξομολόγησις gesprochen werden muß[2]). Eine gewisse chronologische Festlegung dieser Fortbildung und dieses Empfindens gibt uns jetzt der Psalm des Jonas-Buches.

---

1) Die Form der ἐξομολόγησις tritt wie in v. 10 so auch in 5 und 8 klar hervor (der Betende will den Tempel des Herrn aufsuchen). Die Bilder der babylonischen Gebete treten uns noch klar und anschaulich entgegen. Daß das Lied aus Gedankenlosigkeit falsch gestellt sei und dann gerade durch diese Stellung die weltgeschichtlich wichtige Wirkung geübt habe, war ein seltsamer Gedanke.

2) Babylonien gibt dabei die Form, der Iran den Gedankeninhalt. Es handelt sich nicht um die Reinigung durch die Sonne, die mit den zwölf Zodiakalzeichen verbunden ist, sondern um die Reinigung durch den Mond (oben S. 157).

Die liturgische Form des Einzelliedes ist in den Oden Salomos, welche die Höllenfahrt schildern, sogar noch treuer bewahrt, doch erweitert sich die für den individuellen Fall der ἐξομολόγησις zurechtgemachte Form in der Bedeutung wieder [1]). Nicht mehr als Analogiezauber oder Fürbitte scheint die ἐξομολόγησις empfunden, sondern als das, was sie ursprünglich gewesen war, als die Aretalogie oder das Preislied. Und doch zeigt die Auswahl der ἔργα θεοῦ und das redende Ich, d. h. eben die liturgische Form, deutlich den Durchgang durch die Totenliturgie. In den rein-jüdischen Psalmen ist der Niederstieg in das Totenreich wohl sicher nur bildlich gemeint. Ob daneben in ihnen schon ein Sehnen nach Auferstehung wach wird, ist kaum zu sagen. Nur daß der Glaube an die unendliche Liebe und Barmherzigkeit Gottes immer stärker wird, und daß die Hoffnungen, welche die jüngere Prophetie für Israel ausgestaltet hat, sich auch auf den einzelnen zu übertragen beginnen, glaube ich zu empfinden. Wenn daher diese Lieder auch nicht „messianisch" sind, so wirken sie doch messianisch. In einer religiösen Empfindung, die ganz in dem Glauben an die Liebe Gottes wurzelt und aus diesen Liedern und der jüngeren Prophetie ihre Nahrung zieht, kann das von anderer Seite später veranlaßte, aber auch schon vom Judentum aufgenommene Barnasha-Gefühl persönliche Ausgestaltung und volles Leben gewinnen. Es ist wohl glaublich, daß schon Jesus selbst diese Lieder in Erinnerung hatte, und durchaus begreiflich, daß die Erinnerungen der ersten Gemeinde an die Leidensgeschichte sich dann nach ihnen ausgestalteten. Aber schon von einem Mythos zu reden, möchte ich dabei als mißverständlich [2]) vermeiden, und wer von Märchenzügen sprechen wollte, vergäße, daß nicht die Erzählung selbst, sondern erst das religiöse Lied und seine altübernommenen

---

1) Für die Verallgemeinerung liturgischer Individualformen gibt das bekannteste Beispiel wohl das Ave Maria, dessen älteste Verwendung ich (Zwei religionsgesch. Fragen, 1901, S. 112 ff.) durch ein ägyptisches Ostrakon nachweisen konnte. Ältere Beispiele geben die Verwendungen der ganz individuellen Schlußgebete des Ποιμάνδρης und des Λόγος τέλειος in den Zauberpapyri und in einer frühchristlichen Gebetssammlung, moderne der Gebrauch mancher Gesangbuchlieder bei uns. Natürlich beruht die Verallgemeinerung der liturgischen ἐξομολόγησις in den Salomo-Oden auf dem Empfinden, daß gerade dies eine ἔργον κυρίου für den Christen die entscheidende Bedeutung hat; an ihm hängt die σωτηρία. Die ἐξομολόγησις ist immer zugleich das Bekenntnis zu Gott.

2) Der Glaube des Erzählers verlangt, daß die „Prophetie" sich erfüllt habe, und er setzt — hierin liegt das psychologische Problem dieser Tradition — ihre Einzelzüge ein, um den Glauben anderer zu erwecken.

Bilder, ja im Grunde die schon bestehende Sehnsucht tiefster Herzensfrömmigkeit dem seltsamen Buch die Wirkung gegeben hat, die nach dem Zeugnis der Kunst für die ganze ältere Christenheit Jonas zum Typos des erlösten Erlösers gemacht hat.

In die Reihe dieser Literatur ordnet sich nun das Cyriacus-Gebet ein, das mit der aus Ps. 117 entnommenen Eingangsformel sofort seinen Charakter als ἐξομολόγησις angibt. Freilich ist die Bitte um Einlaß (v. 19) fortgefallen und nur die Gewährung (v. 20) geblieben. Nach dem Eintritt und der Verehrung des Gottes (die Pause wird in den Worten καὶ πάλιν εἶπε angedeutet, die ich nicht hätte streichen dürfen) beginnt der Dankpsalm, dessen Ende die Worte ἐπετέλεσα τὰς εὐχάς μου bezeichnen. Der Ich-Stil ist für diesen Text also ursprünglich und notwendig; er widerspricht der Natur des Märchens und gehört notwendig zur Liturgie, und das Gleiche gilt natürlich auch von dem Seelenhymnus, den Bousset und mit ihm Greßmann mißverstanden haben. Wer der Liturgie wenigstens ein Märchen zugrunde legen will, müßte starke Gründe für seine Existenz anführen. Denn die Erzählung der Liturgie (des Bekenntnisses) steht ihrer Natur nach im Gegensatz zu der des Märchens, wie man es auch definiere. Es will im wesentlichen ergötzen und fordert Glauben selbst dann nicht, ja dann am wenigsten, wenn es von dem, der's nicht glaubt, einen Taler verlangt. Für die liturgische Erzählung bedeutet der Glaube alles: nur für ihn und durch ihn hat sie Zweck, sei es im Mysterium, sei es im Zauber. Sie verliert ihr Wesen, sobald sie sich ihm nähert, also kann sie nicht aus ihm entspringen. Gewiß kann ursprüngliche Erzählungskunst und Lust am Fabulieren einzelne Formen religiöser Literatur beeinflussen, aber sie ist weder die Quelle der Religion noch ihrer Grundgedanken. Eine Herleitung des Erlösungsglaubens aus dem Märchen scheint mir daher von vornherein ausgeschlossen, Messiasmärchen in vollem Wortsinn ganz unglaublich, die Argumente für sie bisher unzulänglich. Gunkel a. a. O. S. 124 verweist freilich auf Micha 5, 2: „darum gibt er sie preis bis zur Stunde, da gebiert die Gebärerin, da kehrt der Rest seiner Brüder heim zu den Söhnen Israels". Er sagt, der Prophet scheine an eine altüberlieferte Geschichte zu denken, wonach von vielen Brüdern die älteren in der Ferne allerlei Ungemach erdulden, bis es dem jüngsten, nachgeborenen gelingt, sie heimzuführen. Das sei ein Motiv vieler Märchen. Es wird auf Grund von Gen. 45, 7 „darum hat Gott mich vorausgesandt, auf daß von euch am Leben bleiben viele Errettete", in die stark märchenhafte Joseph-Novelle

hereingedeutet. Aber Joseph ist in ihr doch nicht der Jüngste, und wenn er aus Liebe zu dem Jüngsten und zu dem Vater auch die schuldigen Brüder erhält, so scheint mir das etwas ganz anderes, als wenn der Davidische Herrscher Michas gefangene Volksgenossen — mehr braucht in dem Wort ja nicht zu liegen — in die Heimat zurückbringt[1]). Das „Motiv", daß der jüngste Bruder der tüchtigste ist, wird an keiner der beiden Stellen irgendwie hervorgehoben, hat so wenig religiöse Bedeutung, wie jenes andere, daß die jüngste Schwester die schönste ist, ja verdient kaum Motiv zu heißen. Nicht einmal eine dem Propheten vorausliegende Erzählung irgendwelcher Art kann ich wirklich erweisen. Hofft er, daß endlich in Israel ein Held erstehe, der die Notleidenden erlöst, so kann er sich auch ohne Kenntnis einer solchen so ausdrücken. Endlich wäre doch die vorausliegende Erzählung kein Messiasmärchen, und was der Prophet aus ihr macht, kein Messiasmärchen. Mit Micha 5, 2 verbindet Gunkel ferner Offenb. Joh. 12 und schließt daraus, daß der Drache, der erst das Weib vergeblich verfolgt hat, mit den Übrigen ihres Samens Krieg beginnt (v. 17), ein verlorener Schluß der Erzählung müsse einst berichtet haben, wie das vor dem Drachen bewahrte Kind, nunmehr erwachsen, zurückkehrt und seine Brüder (den Samen des Weibes) befreit. Das Märchenmotiv wird also hier nur in die nicht einmal aus einheitlicher Quelle stammende Beschreibung eingesetzt. Auch hier hat die Untersuchung der seltsam hieratischen Sprache des Rätselbuches durch Boll (Aus der Offenbarung Johannis) meines Erachtens zwingend erwiesen, daß es sich um den astrologisierten ägyptischen Mythos von Isis[2]) handelt. Von einem jüdischen Volksmärchen vom Messias finde ich nichts. Auch das Cyriacus-Gebet an sich führt nicht weiter. Mit dem im fünften Jahrhundert nach bekannten Vorlagen zusammengeklitterten christlichen Martyrium hat es nichts zu tun. Also geht es nicht an, aus dem Martyrium Schlüsse auf Alter und Personalstand des Ichs des Gebetes zu machen[3]), und es ist Willkür, die Überlebenden Israels als seine älteren Brüder zu fassen; die Baruch-Literatur wie Esra IV würden widersprechen.

1) Falls nicht gar schon hier jene Heimkehr bildlich gemeint ist. Erklärt sich doch jetzt, wie die Hoffnung auf die Heimkehr der Gefangenen Israels eine typische Form der Messiashoffnung werden mußte.

2) Später Kore und Aion. Wieder scheint mir Gunkel in der früheren Behandlung (Zum religionsgesch. Verständnis des Neuen Testaments S. 56) glücklicher.

3) Auch der Held des Seelenhymnus ist nicht der Apostel Thomas oder der des Jonas-Gebetes der Prophet selbst.

Der Menschensohn des letzteren Buches darf unbekannten jüdischen Märchen schon darum nicht zugeschrieben werden, weil er uns als religiöse Zentralfigur bei benachbarten Völkern erscheint, und einen als Kind gedachten Messias als ein Wunderkind nach Art der Märchen kann ich bei Jesaias nicht anerkennen[1]).

Die Rechtfertigung meiner Behandlung des Cyriacus-Gebetes kann ich nunmehr kurz fassen. Da in dem Reisebericht § 4 und 6 zweimal das Kommen in eine Stadt berichtet wird, deren Name mit λιμνοθάλασσα noch schwerlich hergestellt ist, stand ich vor der Wahl, entweder den Hauptteil von § 4 als kürzere Variante zu § 6 zu streichen, oder im Eingang von § 5 eine Lücke anzunehmen, die das Ende der Hinreise und den Anfang der Heimkehr verschlungen hat. Ersteres schien mir bei einem Versuch sachlich kaum möglich. Dann müßte der jüdische Messias nicht von Jerusalem, sondern von einer Stadt des fernen Ostens ausgehen, von da nach Babylon und weiter nach Jerusalem ziehen. Gewiß erwirbt im Märchen der Held oft ein Reich in der Fremde. Aber wie konnte ein Jude einen

1) Noch weniger vermag mich davon, daß der Messias eine ursprüngliche Phantasiegestalt des Märchens sei, der Taufbericht zu überzeugen. Wohl hat Gunkel a. a. O. 147 das Herabkommen des Geistes in Gestalt einer Taube mit dem Märchenmotiv der Königswahl durch einen Vogel verglichen, aber selbst hinzugefügt, die Hervorhebung des Täufers dabei gehöre wohl erst späterer Zeit. Ich bezweifle, daß der S. 148 genannte Anhalt stark genug ist. Greßmanns Versuch (Archiv f. Religionswissensch. XX, 1920, S. 1 ff.), dies Motiv nun gerade in den Taufbericht hereinzubringen und eine älteste Fassung zu konstruieren, nach der zum Schluß der Täufer vor Jesus huldigend niederkniet und alles Volk den Messias preist, scheint mir an dem Fehler zu leiden, daß er für eine auch nach seiner Auffassung historische Tatsache (die Taufe) einen ältesten Bericht voraussetzt, der zu allen sonstigen Tatsachen des Lebens Jesu in Widerspruch stehen, also rein märchenhaft sein und deswegen in den Lebensdarstellungen sofort abgeschwächt sein soll. Das Johannes-Evangelium kann diese Konstruktion gar nicht rechtfertigen, da die Tendenz seiner Zusätze viel zu klar ist (vgl. oben S. 124 ff.) und sich nicht einmal sein Bericht mit der angenommenen Urfassung verbinden läßt. Ich verstehe durchaus, daß schon der erste Bericht von dem Zusammensein Jesu mit dem Täufer dies möglichst abzukürzen sucht und sorglich hervorhebt, Jesus habe Auftrag und Befähigung zu seinem Wirken unmittelbar von Gott empfangen und sei sich dessen bewußt gewesen. Auf ihn, nicht auf den Täufer oder gar das Volk mußte es dabei dem Erzähler ankommen (darum folgt in dem Urbericht die Versuchung). Aber ich verstehe schon nicht, wie sich losgelöst von Johannes und der Taufe ein Märchen oder eine Legende bilden oder an Jesus ansetzen konnte, wie Gunkel sie voraussetzt, und ich verstehe noch weniger, wie nach Greßmanns Konstruktion das Märchen, daß ein Volk sich auf diese Weise einen Unbekannten zum König erkiest, sich mit der Erinnerung, daß Jesus von Johannes getauft ist, verbinden konnte. Königswahl und Bußtaufe haben doch nichts miteinander zu tun.

fremden Messias erfinden oder seine Beziehungen zu den Überlebenden Israels erklären (noch dazu sie zugleich als die älteren Brüder dieses Messias fassen)? Eine Rückkehr zum Ausgangspunkt, welche durch dieselben Stationen führt, schildert der Seelenhymnus und setzen alle Masseqtas, ja selbst der ägyptische Zauber (oben S. 74) voraus. Selbst in dem babylonischen Urbild kann man sie, wie ich jetzt hinzufüge, finden (der ich hinabgestiegen war in das Grab, bin ich wiedergekehrt nach Babylon)[1]. Sogar notwendig wird die zweite Annahme, der Ausfall eines Stückes, wenn wir erwägen, daß zwei räumlich getrennte Teile der Israeliten heimgerufen werden müssen. Der Wunderstrom wird in der Regel mit den verschollenen Stämmen verbunden; auch sie müssen also befreit sein; da sie jenseits von Babylon wohnen, können die in Babylon Gefangenen erst auf der Rückreise befreit werden. Nun ist es eine Eigenheit dieser liturgischen Stücke und besonders der ἐξομολογήσεις, die einzelnen Akte mit möglichst gleichen Worten zu schildern (vgl. oben S. 68. 69 und 61. 62); man kann also an der Wiederholung keinerlei Anstoß nehmen. Ferner sind mehrfach in der mandäischen Überlieferung Abschnitte ausgefallen, weil der Schreiber nicht immer wieder Ähnliches schreiben wollte. Die Annahme einer Lücke ist also auch nach dieser Hinsicht unendlich viel leichter als die der Zufügung einer kürzeren Variante. Fortgefallen ist die erste Beschreibung des Sabbatflusses, das Kommen in die Stadt der Ἀπώλεια (der innersten Hölle, Babylon ist nur ihr Tor), die Tötung der Ἀπώλεια, die Sammlung der verlorenen Stämme, der Beginn der Heimkehr. Daß auch Baruch, die einzige jüdische Figur, mit der das Heimrufen des „Geistes" verbunden wird, die beiden Teile des Volkes gesondert zurückruft, dient zur weiteren Bestätigung und gibt die Gewähr, daß das Cyriacus-Gebet in irgendeiner Weise mit der Baruch-Literatur zusammenhängt[2].

1) Die jüdische Fassung zeigt dabei jene literarische Gegensatzbildung, die ich mehrfach besprochen habe: Babylon ist für sie die Pforte des Todes, Jerusalem die Stadt des Lebens. Durch einen Fehler der Abschrift habe ich im Schluß von § 9 oben S. 79 zwei Worte ausgelassen; es muß heißen: ἐν τῷ τόπῳ ἐκείνῳ (dem Torturm von Jerusalem) καὶ τῇ ὁδῷ τῆς ζωῆς τῇ ὑπερβαινούσῃ αὐτόν. Der ὁδὸς τῆς ζωῆς, die in Jerusalem hineinführt, entspricht § 6 die ὁδὸς τῆς ἀπωλείας, die nach Babylon führt. Doch verbürgt diese dem Juden allezeit naheliegende Gegensatzbildung durchaus nicht, daß das unmittelbare Vorbild des Textes noch babylonisch war.

2) Der göttliche Gesandte ist hier, wie in dem Seelenhymnus der Brief. Das kann als religiöse Anschauung da nicht befremden, wo die Rede, die aus weiter

Steht dies fest, so ist die nächste Aufgabe einer methodischen Behandlung, den in allen Grundzügen streng entsprechenden Seelenhymnus zu vergleichen und festzustellen, welche Fassung ursprünglicher ist; sie wäre unerläßlich vor allem für den, der in dem Seelenhymnus ein heidnisches, in dem Cyriacus-Gebet ein jüdisches Märchen (oder eine Fortbildung aus einem solchen) sehen wollte. Der Seelenhymnus hat die iranische Umgestaltung babylonischer Vorstellungen getreuer gewahrt; das jüdische Gebet verrät sich schon durch die Verdoppelung der Befreiungstat und die Umgestaltung des iranischen Herrn der Finsternis zu einer Verbindung von Behemoth und Leviathan als freier angepaßt [1]). Dennoch hat es in einem Zuge den Ursinn deutlicher bewahrt: es handelt sich nicht um einen Märchendrachen oder den Drachen zu Babel, sondern um den Widersacher Gottes und seines Volkes, den Bösen. In liturgischem Stil werden seine Taten von Adams Fall bis zu der Bedrückung der Juden durch den syrischen König aufgezählt, und diese Aufzählung gehört notwendig zu dem alten Bestand: ist jetzt der Böse vernichtet, so beginnt für Israel notwendig die Herrschaft des Messias in Jerusalem [2]).

---

Ferne kommt, als Gott betrachtet und selbst in nüchternen Götterkatalogen wie M. 583 (Die Göttin Psyche S. 3 ff.) aufgeführt wird. Den Brief als Märchenmotiv zu betrachten, haben wir kein Recht. Von Marduk sagt der Gerettete des babylonischen Textes „in den Mund des Löwen, der mich fressen wollte, legte er Zaumzeug", das ist wörtlich ἐζήτησε καταπιεῖν με, ἡ δὲ ἐπιστολή μου ἐφίμωσεν τὸ στόμα αὐτοῦ, aber es ist kein Märchenzug, sondern der mythologische Ausdruck für die Errettung von dem Tode. Einen ganz entsprechenden gibt das Gebet von Gizeh (IV. Jahrhundert), das ich vor 20 Jahren ans Licht zog und hier wenigstens erwähne, weil auch in ihm die eigentliche Erlösungstat die Höllenfahrt Christi ist; in dem Bekenntnis steht die Formel: ὁ ἐλθὼν τῷ κόσμῳ καὶ κατακλάσας τὸν ὄνυχα τοῦ Χάροντος; erklärt wird sie in dem Gebet: οἱ ἀνοιγήσαντες (für ᾧ ἀνοίγησαν) δι' ἑαυτῶν αἱ πύλαι χαλκαῖ δι' αὐτόν, ὁ κατακλάσας τοὺς μόχλους σιδηροῦς, ὁ λύσας τοὺς δεδεμένους ἐν τῷ σκότει, ὁ ποιήσας τὸν Χάροντα ἄσπορον (vgl. Salomo Od. 22, 5 oben S. 85), ὁ καταδήσας τὸν ἐχθρὸν ἀποστάτην, ὁ βληθεὶς (für ὃς ἐβλήθη) εἰς τοὺς ἰδίους τόπους (Ad. Jacoby, Ein neues Evangelienfragment, 1900, S. 32 ff.).

1) Es könnte daher keinesfalls für altjüdische Messiasmärchen irgend etwas beweisen.

2) Man erwartet sie damals als unmittelbar bevorstehend. So schildert das Gebet von Gizeh die Wirkung der Höllenfahrt: οἱ οὐρανοὶ ηὐλογήθησαν καὶ ἡ γῆ ἐχάρη, ὅτι ἀπέστη ἀπὸ αὐτῶν ὁ ἐχθρὸς καὶ δέδωκας ἐλευθερίαν τῷ κτίσματι αἰτουμένῳ δεσπότην Ἰησοῦς, ἡ φωνὴ ἡ παραφήσασα τῶν ἁμαρτιῶν ὅσοι ἐπικαλούμεθα τὸ ἅγιόν σου ὄνομα. Die alte Aion, der Herrscher der Erde und der Sphären des Luftreiches, ist durch „die Stimme" gestürzt; kraftlos, wenigstens den Gläubigen gegenüber, sind von nun an die ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι καὶ κοσμοκράτορες τοῦ σκότους (vgl.

Das scheint freilich durch das seltsame σημεῖον in § 9 in Frage gestellt, wenigstens wenn man es als das Zeichen deutet, das den Eintritt der bisher erzählten Ereignisse ankündigen soll. Aber diese Deutung wäre ja formell und sachlich unmöglich. Die liturgische ἐξομολόγησις zerstörte sich selbst, und auch die Prophetie machte sich zum Spott, wenn sie im Schluß versicherte, sie werde erst am Nimmermehrstage eintreffen[1]). Ein Märchen gar, das so erzählte, kenne ich nicht. Nach dem Text selbst handelt es sich gar nicht um die Frage, wie fern die ἔσχαται ἡμέραι sind, sondern darum, wie unendlich groß die Zahl derer ist, die beim Weltende in die Stadt des Lebens eintreten werden: so groß, daß von ihrem jetzigen Wahrzeichen, dem ungeheuren Eisenblock, der Torturm und Schwelle bildet, keine Spur mehr übrig bleiben wird. Wir müssen uns das ausmalen: die Schwelle wird abgetreten, die Seitenwände ausgescheuert werden, der riesige Turm einstürzen und selbst die Trümmermassen unter den Tritten der darüber Hinwegeilenden verschwinden, bis an dem Orte keine Spur von Eisen übrig bleibt. Ein gigantisches Bild, das zu den prophetischen Beschreibungen des himmlischen Jerusalem mit seinen Mauern von Edelsteinen und Toren von Perlen wenig

---

die Fortsetzung und Jacobys Kommentar). Es ist ganz die iranische Anschauung. — Der Ursprung aus einem liturgischen Stück und die Art, wie diese Stücke umgestaltet selbst in die Unterhaltungsliteratur übergehen, läßt sich in dem Cyriacus-Gebet noch weiter nachweisen. Schon Dillmann hat auf Thomasakten cap. 32 hingewiesen. Nicht daß hier ein einzelnes Sätzchen wörtlich übereinstimmt, sondern daß die ganze liturgische Aufzählung (freilich in christlicher Erweiterung) wiederkehrt, ist wichtig und ließe sich aus dem Märchen nie erklären. Benutzt ist in der Erzählung eine iranische Darstellung des Endkampfes zwischen Ormuzd und Ahriman. Wie letzterer durch das Gift getötet wird, das er selbst auf seinen Gegner gespritzt hat, wie er in den Abgrund geworfen und dieser Abgrund dann zugebaut wird, erkennt man leicht unter der erst jüdischen, dann christlichen Übermalung. Der πρᾶξις der Akten, die novellenhaft ausgestaltet ist, liegt eine iranisch-jüdische ἐξομολόγησις zugrunde, die ein Gegenbild zu dem Cyriacus-Gebet geboten haben mag. Auch hier entsteht nicht aus dem Märchen oder der Novelle der religiöse Text, sondern aus dem religiösen Text die unterhaltende Dichtung.

1) Dies allein könnte der Sinn sein, gerade wenn man den ziemlich jungen Schwank vom Hirtenbüblein vergleicht, den Grimm unter die Märchen aufgenommen hat und zu dem Bürger aus englischen Quellen ein Gegenbild in dem Abt von St. Gallen gegeben hat. Das Hirtenbüblein gibt nach zwei platten Späßen auf die Frage, wie lang die Ewigkeit sei, die Antwort: in Hinterpommern liege der große Diamantberg, an dem alle hundert Jahre einmal ein Vöglein sein Schnäblein wetze; wenn der ganze Berg abgewetzt sei, dann erst sei die erste Sekunde der Ewigkeit verflossen. Von einem gemeinsamen Motiv kann man nicht reden, nicht einmal von einer dem Märchenstil eigentümlichen Wendung.

paßt! Sein Ursprung ist klar. Solange noch der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen währt, schützt nach dem Glauben der Mandäer (und Manichäer) die Eisenmauer, die Manda d'Haije verteidigt, die Lichtwelt vor dem Einbruch der Dämonen. Ist der Böse getötet oder in seinem Abgrund verschlossen, so mag die Mauer fallen, die Lichtwelt ohne Schranken und Tor der auferweckten Menschheit offenstehen [1]). Der Verfasser der syrischen Baruch-Apokalypse muß eine ähnliche Schilderung gelesen haben, dachte aber nur an die Verbannten Israels, deutete darum, sie dürften erst heimkehren, wenn die eisernen Sicherungen der Befestigung Jerusalems gefallen seien, und nahm dies daher mit wunderlicher Motivierung in seine Botschaft an die Verbannten auf. Er gibt damit die erwünschte Datierung für das Alter der ἐξομολόγησις. Ich hielt den ganzen Paragraphen trotzdem früher für einen alten Einschub; eng schließen sich ja nach seiner Beseitigung die Worte zusammen καὶ εἰσῴκισεν αὐτούς (ἡ ἐπιστολὴ τοὺς Ἰσραηλίτας) εἰς τὴν πόλιν ἐκείνην, ἵνα φανῶσιν ὁμοθυμαδόν. καὶ ὅτε ἦλθον εἰς τὴν πόλιν τῆς βασιλείας, ἐπετέλεσα τὰς εὐχάς μου. Doch möchte ich jetzt in diesem Text dem rein stilistischen Grund keine entscheidende Bedeutung mehr beimessen. Es bietet sich uns auch die Möglichkeit der Erklärung, daß der Verfasser selbst die Einlage gemacht hat, weil er den Israeliten nur das Vorrecht eines Zwischenreiches messianischer Herrschaft lassen wollte. Nach ihm sollte auch die übrige Menschheit in das Reich des Lebens eingehen. Immer aber bleibt die Eigenheit, die ich früher betonte: das Gebet setzt voraus, daß alle Israeliten schon heimgekehrt sind, und diese Eigenheit ist nur aus dem liturgischen Stil der ἐξομολογήσεις im Totenkult der Nachbarn zu erklären.

Die Wirkungen der religiösen Literatur, und besonders der liturgischen, wollte ich hervorheben. Wo sie, wie im Babylonischen, fast unverändert durch Jahrtausende sich erhält, trägt sie Urformen religiösen Denkens bis in junge Zeit herüber. Die verderbliche Macht, die das Leben bedroht, ist das wilde Tier, der Löwe, die Schlange, die hereinbrechende Überschwemmung. Fühlt der Mensch ihnen gegenüber sich sicherer, so treten für jene unheimliche Gewalt phantastische Steigerungen ein, Vorstellungen von Ungeheuern, denen niemand widerstehen kann, und sie erhalten sich trotz der Vergeistigung oder gar der Ethisierung der Religion. Wenn der Mandäer seinen Leib als den Löwen, den Drachen mit sieben Köpfen

1) Nur ein kleiner Teil, um den sich die Gottheit nicht weiter kümmert, geht ja nach Mani verloren.

(wie der Weltgott der Phönizier, oben S. 188), das reißende Meer, das Lämmer raubt, empfindet (oben S. 51; man muß, um das letzte Bild zu verstehen, das am Euphratufer entstandene cap. 11 des Johannesbuches auf sich wirken lassen), oder wenn Christus dem Tode die Krallen zerbricht, sind das nicht Märchenbilder, sondern Urformen religiösen Denkens. Verbunden mit der als Zauber empfundenen Kultform oder von ihr losgelöst, wandern die Kultlieder und finden Nachahmung, selbst wo sie nicht voll verstanden werden. Als inhaltsleeres Bild geht dann wohl weiter, was an seinem Ursprungsort tiefe Bedeutung hatte. Aber allmählich kann auch das Bild neue Bedeutung gewinnen, oder etwas von seiner ursprünglichen Kraft bricht nach langem Schlummer plötzlich wieder hervor, wenn die Zeit dafür reif ist und die Sehnsucht nach göttlicher Hilfe oder einem innigeren Zusammenhang mit Gott wieder allgewaltig wird. Ich kann es wohl verstehen, wenn frommes Empfinden sich von der Schilderung einer Entwicklung, die vom Zauberbrauch bis zu einem Gottesdienst in tiefster und reinster Empfindung führt, befremdet abwendet, aber frömmer würde mir doch dasjenige erscheinen, das gerade in solcher Entwicklung des religiösen Denkens wie in dem Gesamtlauf der Geschichte die Offenbarung einer höheren Macht zu ahnen versuchte.

## I. Sachregister.

Abathur, 37. 67. 74. Abbild 34. 54. 122. 148, 1. Acta Archelai 32, 1. 37. 138. Adakas 48. 54. Adam 35. 47. 48. Aeternitas-Münzen 218 ff. Aet. Augusta 220. Aet. imperii 220. Aeternus 233, 1. Agathos Daimon 189. 191. 192. 193, 1. ἀγνωσία 145, 3. 4. Aion u. Aione 15, 1. 41. 85. 103, 3. 171 ff. Aion-Feste 195 ff. 203; -Mysterien 197, 2. 226; bei den Juden 175 A. 181. 191, 2. 231 ff.; bei den Christen 175, 2. 234. 244. Al-Biruni 7. Alchemistische Schrift 6. 167. Altchristliche Schrift von dreierlei Früchten 175, 2. 245. Alexander-Medaille 194. 220 A. 222. Alexander Polyhistor X. Alexandria; Gründungsbericht 188. Ani, Sprüche 240, 2. Anonyme Zitate 112. Antichrist 7, 1. Antiochos IV v. Kommagene 12. 99. 155, 3. 168, 4. 169, 2. 185. 187. Anubis 85, 7. Apollos 129. Apophthegmata patrum 122, 4. Apuleius Met. XI 163 ff. Arda Viraf 4. 30, 1. 33, 1. 37. 64. Aretalogie 252 A. Aristides, Apologet. 120. 165. Ascensio Iesaiae 147. 233. atman 31. 161. Augustus 222. Augustin Serm. 320 ff.: 252 A. Aurae 228. Ave Maria 260, 1. Avesta-Fragment 101.

Baaltars 201. 219, 1. Babylon 17. 80. 207. 264. Bab. Religion 60. 257; Mysterium 95. 157. 170. 253 ff. Bardesanes 94. Baruch 5. 209. 264. Bar.-Apokalypse 81 ff. 97. 108, 1. 267. Baruchbuch Justins 83. 99. 102. 104. 112. 241. 253, 4. Basilides 94. 180. Bauen 142 ff. Begraben 257. Bekenntnis 252. 261. Bema-Fest 227, 1. Berytos 181 ff. Brief 67 ff. 81. 91, 5. 264, 2. Buchstabenmystik 172. 244. Buddhismus 94, 1. 162, 2. XI.

Christus als Aion 175, 2. 244. Chroschtag 4. 8. 9. 20. 70. Chuastuanift 204. Claudian 182 ff. 185. 250. XII. Cornelius Labeo 211, 4. 213. Cyriacus-Gebet 77 ff. 261. 263 ff.

Daëna 31. 39. 48. Damascius Vit. Isid. 197. Demotischer Zauber 74. Didymos-Papyrus 12, 1. Dio v. Prusa XXXVI: 246 ff. Dionysos 202, 2. Dioskorides A. P. VII 162: 147, 5. Divus 220 ff. Dodekaoros 171. Dreiheit 242. Dreizehn 154 ff. 225. 229. 245. Duft 34. 145, 5. Dusares 202.

Eisenmauer 32. 60. 267. Elemente 165. Ephraem Syrus 3, 1. X. Erwecken 135. Erlöser 53. 56. 59. 116. 130 ff. ἔσω ἄνθρωπος 153, 2. Esra IV 13: 81. 120 ff. Eudemos v. Rhodos 176. Eusebios Triakontaeterikos 211, 2. 246. Evangelienkommentar, syrischer 101. Evangelienquelle Q: 111, 1. 113 A. 118. 124. 130. ἐξουσία 132 A. 252 A. Ezechiel 248.

Faustina 216. 226. Fihrist 9. 20. 22. 28 ff. 35. 40, 3. 41, 2. 160. 215. Finsternis 135. Fleisch 141. Fonteius 213. Früchte 136. 138 ff. Frugifer 201. Fünfzahl 65, 4. 162.

Gavius Bassus 214. Gebet von Gizeh 265 A. 265, 2. Gegensatzbildungen 64. 264. Geist 4. 5. 10. 23. 35. 38. 39. 70, 1. Gewänder 96. Glieder Gottes 160 ff. grev 38. gyan 24. 38.

Hades 113. Hagia Sophia 229. Hamestagan 37. ἕδρα τῶν αἰώνων 85, 5. Heh 177. 192, 1. Heimarmene 233. Henochbuch 57, 1. 117. 123. 200, 1. 206. Herberge 51. 72. Hermas, Hirt 79, 2. 149. Hermetica 52. 97. 159. 165 ff. 172, 2. 174. 237, 2. Hibil 36. 71. Himmelskleid 147. 164. 167. Himmelswagen 247. Höllenfahrt 57, 1. 84 ff. 92. 113 ff. 125. Horen 155, 3. ὅρος 53, 1. Hunde, tolle 90.

Indische Einflüsse 162. 249. Isidor v. Charax X. Isis-Mysterium 95. 96. 163.

Jaldabaoth 239. Jamblich, De myst. 97. Janus 210 ff. 225. Janus-Saturn 225, 2. Jataka I 51: XI. Jerusalem 209. Jesus 130. 131. 149, 1. 260. Johannes d. Täufer 124. 125, 2. Johannesjünger 126 ff. Johannesevang. 124. 125, 2. 133, 2. 144, 2. Johannes v. Gaza 155, 3. 187, 2, 201. 211. 215. 216. 219. Jokabar 243. Jonasbuch 258 ff. Joseph-Novelle 261. Jünger 128, 1. Juppiter Dolichenus 7, 1. Justin, Gnostiker 5. 45, 1.

Καινὸς ἄνθρωπος 153, 2. Kala 205. καρποφορεῖν 138. Kerube 248. Kikellia 196. 200. Konstantin 228. Kore 190. 195. Kore-Fest 203. Κόρη κόσμου 40. 52, 1. κοσμοποιία des Abraxas 177. Kräfte 32, 1. 35. 39. 123. Krishna 244. Kronia 196. Kronos 177 ff. 187. 201. Kronos-Bel 179. Kronos-Helios 180. Kyrios 132 A.

Last, reine 54. Leib des Todes 51. 137. Leviathan 59. 80. 265. libellus 252, 1. Licht 135. Liturgie 83. 261. 267. Löwenweihe 239. Logos 55. Lutatius Daphnis 214.

Märchen 261 ff. Mana 47. Manda d'Haije 34. 53. Mandäische Schriften, Genza 18. 35. 46. 47, 1, 48. 49. 54. 55. 58 ff. 61. 62. 67. 68, 3. 70, 1. 73. 76. 90, 3. 97. 98. 121. 122. 136, 1. 137. 144, 1. 259. Johannesbuch c. 11. 12: 149. 268. c. 13: 54. c. 14: 56. c. 26: 67. c. 35: 24, 1. 71, 2. c. 36: XI. c. 47: 142, 2. c. 49: 228. X. XI. c. 55: 36. 45, 1. 56. 67. 69, 2. X. c. 57: 52. 54. XI. c. 66: 56. c. 67: 67. c. 68: 57, 1. 114, 3. 258. c. 70: 36. c. 74: 112, 1. c. 75: 227. Liturgien 5. 60. 61, 2. 64. 67. 69. 71, 4. 86, 3. 90, 2. 97, 1. 98, 2. 112, 1. 117, 2. 121, 3. 134, 2. 142. 143, 1. 2. 190. 244, 1 (siehe Brandt, Lidzbarski). Mandulis 200, 2. Mani 10. Mani (Schriften) 152 ff. Manichäische Literatur, Chines. Schrift 4. 50. 95. 99. 138. 143. 152. 153. 154 ff. 159, 4. 207. 242, 1. Turfan-Fragment 2. 8. 10. 11 ff. 16, 2. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 25. 26. 27. 28. 32. 33. 37. 38. 41. 60, 1, 67, 2. 93. 123. 137, 1. 2. 139. 143. 144. 152. 156, 3. 159. 160, 2. 161. 227. 241, 3. 8. 242 (siehe

Andreas, Le Coq, Müller). Manichäismus 93 ff. Manich. Mysterium 95. Marcion 114, 1. 237. Marduk 7, 1. 114. 254. 257, 1. Matarta 60. μαθητής 127, 2. 128. Meer 50. 51. Melinno 221 A. Menschensohn 117 ff. 130 ff. 133. Messala, Augur 41. 210. 212. Messallianer 173 A. Messiastexte 56 ff. Mithras 7, 1. 169. 242. Mithraskult 96. Mithrasmysterien 167, 5. 168. 239. Mondhäuser 173. Monoimos, Gnostiker 4, 2. 32, 1. 50, 3. 65, 1. monuhmed 22. 23. 27. 28. 38. 40, 3. 48. 56. 103.

Naassenerpredigt 94. 113. 199. Naassenerpsalm 97. Nechepso 239. Nigidius 213. Nitufta 57, 1. Nonnos 181 ff. 185 ff. 246. XII. Nosairi 103, 3. 128, 1. 169 A.

Ormuzd 8. 16, 2. 23. 26. 31. 38. 39. 40. 41. 51. 70. 76. 103. 176. 199. 200. Osiris-Aion 199. 200.

Padwahtag 4. 8. 9. 10. 19, 2. 20. παντόμορφος 172, 2. 193, 1. Papyrus Argent. 481: 182. Pap. Mimaut 171. 193, 1. Papyrus Rhind I: 165. παρθένος τοῦ φωτός 172, 2. 174. 178. 204. parwanqa 71. Paulus 131. 132. 133. 149, 1. Pentagramm 189, 3. 219, 1. Perle 24, 1. 55. 80. X. Persische Mysterien 159. Pfau 227. Pflanzen 142 ff. Pflug 228. XI. Philo 104 ff. 141. Phönix 219. φωτίζειν 136, 1. Physis 183. Pistis Sophia 245. Plutarch De Is. et Os. 202, 2. Posidonius 231, 2, Praetextatus 211, 4. 213. 215. Prajapati 160 ff. 205. 249. Psai 191. Pseudoapulcius 218. Pseudokallisthenes 188 ff. Pseudoklementinen 103 ff. 125. 169. 230, 6. 231, 2. ψόχωσις 40.

Rechte ergreifen 12. Rom 210 ff. Roß 193. 194, 1. 247. Rufer 51. Ruha 34. 59.

Sabbatfluß 81, 2. 264. Sad-Dar, Buch 63. 147. Saeculum frugiferum 219. Salomo, Oden 84 ff. 136. 146, 2. 241. 260. S. Sprüche 68, 2. 208. 240 ff. 242. Salomo v. Basra, Biene 86, 3, 100. 242, 3. X. Saoshyant 100. 242. Sarapis 190. 192. 193. Schlafen 135. Seele 32. Seelenhymnus 4, 4. 24, 1. 70 ff. 265. 266 A. Sieben, die 47. 59. X. Siegel 203. Simon Magus 243, 2. Sirach 209. Sophia, siehe Weisheit. Srosh 4. Srosh-haray 154 ff. Stamm der Seelen 49. XI. Stimme 53. Strafort 60. Sudines X. Sünde 141. Symmachianer 103.

Tag als Gesandter 99. 154. 242. Tage, drei 152 ff. tanu 31. 160. Tarsos 183. Taufe Jesu 263, 1. Thaddaeus-Akten 113. Thegri 79, 2. Theodor bar Khoni 9. 50. 156. 159, 4. θεοκρασία 198. Thomasakten 113. XI (siehe Seelenhymnus). Tibull II 5: 221. Tod, persönlich 137. Töpferorakel 190. 230.

Unsterblichkeitshoffnung 120. 122. Urmensch 8. 9. 16. 17. 22. 31. 35. 38. 39. 40. 42. 48. 52. 54. 70. 159, 3. 242 ff. Urseele 23. Uthra 91.

Valentinus 135, 1. Valentinianer 45, 1. 53, 1. 57, 1. 67, 2. Vendidad 7, 52: 64. Vend. 19: 31, 1. 33. Vespasian 223. Vohuman 80 A.

Wadziwantag 8. 9. Wasserbäche 45, 1. Wechselgesang 96. Weisheit 121, 1. 155. 174. 208. 240. Welt für Hölle 57, 1, oft. Weltseele 5. 103. 116, 2. 133. Wiedergeburt 37. 60. Wort 55.

Yasht 22: 30. 34, 1. Yasht 28, 4: 5, 2.

Zarathustra 7. Zar.-Fragment 2. 71. 93. 99. 103. 136. Zarvan 41. 155. 177 ff. Zehnzahl 160. Zodiakus 194. 218 ff. Zosimus, Alchemist 98.

## II. Besprochene Stellen.

Altes Testament: Hiob 15, 7: 174, 3. Ps. 21 (22): 256. Ps. 106 (107): 87, 1. 258. Ps. 113 (114), 3–6: 113 A. Ps. 117 (118): 81. 251. 253, 4. Sprüche Salomos 6, 21: 68, 2. Weisheit Salomos 7, 22: 173 A. Sirach 36, 17: 252 A. Jesaias 35, 5: 111, 1. Jeremias apokr. Zitat 112. Ezechiel c. 1: 248. Daniel

7,13: 120. Micha 5,2: 261. Maleachi 3,1: 111,1. Salomo Od. 11: 144. Od. 17: 86. 90,1. Od. 21: 89. Od. 22: 84. 85. 233,1. Od. 25: 89. Od. 28: 90. Od. 33: 241. Od. 36,2: 146,2. Od. 37: 91,5. Od. 38: 90. 146,2. Od. 41: 91. Od. 42: 88. IV. Esra 13: 50. 81. 120. 121.

Neues Testament: Ev. Matth. 11,11: 125. 16,13: 118. 119. 16,18: XII. Mark. 8,27: 118. 119. Luk. 7,28: 125. Joh. 1: 124. 137,3. Joh. 12,31: 237,1. Apg. 1,5: 126. Apg. 18,24: 129. Apg. 19,1: 126 ff. Paulus Röm. 7: 137 ff. 141,2. I Kor. 2,6: 236. I Kor. 2,9: 112,1. I Kor. 15: 108. 148. II Kor. 5,1: 147. Gal. 3,19: 237. Gal. 4,3: 237. Gal. 4,9: 237. Gal. 5,22: 139. Eph. 2,1: 235. Eph. 3,9: 235. Eph. 3,17: 235,1. Eph. 5,6—9: 6. 55,1. 112. 135 ff. 139. Eph. 6,12: 235. Koloss. 3: 161,2. Offenb. Joh. 1,8: 244. Offenb. 12: 262.

Claudian A. P. I 19: 250. Clemens Al. Hypotyp. zu I Petr. 3,19: 113. Strom. IV 13,89: 135,1. Strom. VI 45,1: 113. Diodor I 11: 204,2, Epiphanios Haer. 51,22: 195 ff. Hermas Vis. IV 1. 2: 79,2. Hermes XI 3: 174,3. Herodot I 181: 207. Hippolyt Elenchos V 26,15: 5. 253,4. Horaz Carm. saec. 9—16: 214. Ignatius Eph. 19: 86,3. 234. 236. Johannes-Akten c. 109: XI. Josephus Contr. Ap. II 89: 180. Krinagoras A. P. IX 291: 217,1. Lukan I 52 ff.: 216. Lydus De mens. IV 1: 210. 212,1. De mens. p. 65,11: 225,2. Macrobius Sat. I 20,13—18: 172,2. 183,3. 191,2. 242,1. Martial IV 3: 216. VIII 2: 224,2. Menander De epid. IX 321,10 W.: 200,1. Mithrasliturgie S. 8,18 Diet.: 238. Nemesian Cyn. 103: 176,2. Nonnos Dion. 40,298: 185. Paraphr. 10,102: 249. Ovid Fast. 1,89: 186. Fast. 1,125: 238. Philo Leg. alleg. I: 104 ff. 107 A. Quaest. in Gen. I 18: 105. I 100: 181. Quod deus immut. 122: 110. 141,2. De conf. lingu. 146: 49,2. 108,2. De plant. 2: 144,2. De plant. 18: 24,1. De plant. 32: XI. Plutarch De fort. Rom. 11: 221 A. De Is. et Os. 44: 85,7. Porphyrius De abst. IV 16: 168. Statius Theb. I 696: 187. 200,1. Silv. III 2,112: 238. Silv. IV 1,43: 224. Strabo XVII 801: 252 A. Suidas u. d. W. Ἡραΐσκος: 197. Thomasakten c. 32: 79. 266 A. Vergil Georg. I 32: 224.

## III. Gelehrten-Namen.

Alfaric, Pr. 94,1. 3. 100,2. 102,1. Althaus 130,2. Andreas 2. 3. 5,2. 15,3. 19. 22 ff. 31. 128,1. Asmus 198. Ausfeld 189,4. Aust 213,1.

Bardenhewer 97. Bauer, W. 86,3. X. XI. Baur 155. 227,1. Bezold 179,4. Binder 246,2. Blaß 127. Böklen 31,2. 147. Böthlingk 161,2. Boll 169. 171,4. 175,1. 177,3. 179,4. 180,1. 244,1. 262. Bousset 1. 3,1. 7,1. 65,2. 67. 75. 76. 90,1. 94,1. 102,2. 103. 107 A. 109. 113. 115. 117. 118,1. 119. 120,1. 123. 130,2. 132. 133. 134. 140,1. 141,2. 142,2. 144. 147. 177,1. 197. 198. 202. 204,3. 231,2. 240. 243,1. 261. Brandt, W. 12,2. 26. 34. 36. 43 ff. 52. 56. 59 ff. 66. 72,1. 73,4. 79. 92. 113 A. 147. Brugsch 192,1. Bruns 246,2. Budge, E. A. W. 100,1. Bultmann XII. Buresch 252,1. Butler, H. Cr. 167.

Chavannes 4,2. 50. 154,2. 155,2. 156,2 (s. a. Manich. Literatur, Chines. Schrift). Clemen 147,5. 246,2. Clermont-Ganneau 180. Crusius 252,1. Cumont 9. 94,1. 152. 156,3. 4. 157,2. 168,1. 3. 169,1. 193. 195,3. 202. 206. 210,3. 218,1. 220. 221,1. 223. 238. 239,1. 246.

Dahlmann 202,1. Deißmann 175,2. Delbrück 228. Deubner 216. 228. Deussen 205. Dibelius 125. 136,1. 234. Dieterich, A. 18,1. 134,3. 177,4. 238. 239. Diettrich, G.

90. Dillmann 77. 79. 266 A. Dombart 207. Dressel 194. Duhm 256. Dussaud 128, 1. 167, 1. 169. 179, 3. 4. 186. 194, 1. 247, 1.
Ebeling 157, 3. 253. Eisler 12. 183, 2. 187, 2. 205. 246, 1. 249, 2. Erman 252 A. Everling 234.
Fleischer 97. Friedländer, P. 184, 3. 185. 201, 1.
Geffcken 120, 1. Geldner 2, 1. Gerneutz 218, 1. Greßmann 56 A. 77. 80. 84, 1. 87, 1. 89. 117, 1. 122, 2. 223, 1. 248, 3. 251. 253, 2. 256, 2. 261 ff. 263, 1. Griffith 74. Grimm, Brüder 266 A. Gunkel 79, 1. 84. 86, 1. 87, 1. 88, 1. 116. 120, 2. 121, 2. 134. 139. 141, 1. 240, 2. 248. 249. 251. 252. 256. 257. 261 ff. 263, 1.
Haase, F. 75, 3. Harnack 103. 241. XII. Heitmüller 133, 1. Holl 195 ff. 202, 1. 212. Hübschmann 30, 2. 31, 2. Hülsen 195, 2. 228, 2.
Iselin 83, 1. 100, 1.
Jacoby, A. 265 A. 265, 2. Jastrow 253, 2. Jéquier 96, 2. 164, 3. De Jong 163, 1.
Kabisch 115. Karppe 81, 2. Keil, Br. 177, 3. 191, 3. Keßler 7, 1. 28 ff. 103, 3. Kohut 34, 2. Koldewey 207. Koehler, W. 213, 1. 216. 218 ff. 220. 221, 1. 226. Köhler, W. XII. König 81. Krahmer, G. 155, 3. 187, 2. Kroll, Jos. 173 A. 174, 3. Kuhn 100, 1. 2.
Lackeit 174, 3. 187, 2. 226, 2. 246. 249. Laqueur 12, 1. Le Coq, A. v. 7, 1. 8. 26. 32. 33. 37. 39, 6. 40, 5. 41. 93. 152. 154, 1. 156, 3. 174. 204 (vgl. Turfanfragm.). Lehmann, C. F. 170, 3. Lehmann, Edv. 253. Leisegang 106, 1. Leyen, van 249, 1. Lidzbarski 3, 5. 5, 1. 15, 3. 17. 34, 1. 43. 45. 48, 4. 49. 56 A. 91, 5. 97, 1. 112, 1. 117, 2. 176, 1. 235, 2. 243. 247, 1. X. (vgl. Mand. Literatur). Lietzmann 141. Littmann 167. Lohmeyer 34, 1. 134, 2. Lüders 94, 3.
Malten 194. Maspero 170, 2. Meyer, Ed. 7, 1. 115, 1. 252 A. Meyer, Wilh. 3, 1. Moore 218, 1. Morin 165, 1. Müller, F. W. K. 2. 4. 8. 10. 11. 13 ff. 19 ff. 22 ff. 28, 1. 60, 1. 93. 137, 2. 139. 152. 156. 161 (vgl. Manich. Turfanfragm.).
Neander 227, 1. Nöldeke 41, 1. 44, 1. 71, 2. 156, 3. Norden 217, 1.
Oldenberg 160. 161, 2. 3. 163. 205. 249.
Pelliot 4, 2. 50. 155, 2. 156, 2. Plasberg 212. Poebel 256, 1. Pohlenz 179, 2. Preisendanz 177, 3. Preuner 252 A. Preuschen 4, 3. 127. XI.
Roscher 208, 1.
Salemann 38. Sallet 215, 2. Scheftelowitz 64, 1. 115. 242, 2, XI. Schmidt, C. 84, 1. 91, 6. 115. 204, 2. 245. Schrank, W. 253, 1. Schwartz, Ed. 70, 3. 125. Schweitzer 115. 142, 1. Sethe 172, 1. 176. 192, 1. 243. Sieg XI. Smith, R. Payne 101. Spiegel 186, 6. Spiegelberg 74. 191, 3. Stade 131, 2. Stocks 77. 80, 1. 81, 2. Stromberg 126 (siehe XII). 130. Susemihl X.
Tausch 120, 2. Thiersch 194. 222, 2. Troje, L. 205. 249.
Usener 56 A. 196, 1. X. XI.
Vetter 177, 3. De Vliet 167, 2.
Wackernagel 5, 2. 31. Weber 139. Weber, Wilh. 180, 1. Weinreich 61, 1. 154. 178, 1. 189, 2. 191, 2. 203, 1. 204. 221. 225. 229, 5. 244. 249, 2. Wellhausen 112. 119. 124, 1. 126, 1. XII. Wernle 130, 2. 139. 142, 2. Wetter, Gillis 44, 3. 133, 2. 134, 2. 147. 253, 4. XI. Wilamowitz 201, 1. Wilcken 227. Winternitz XI. Wissowa 214. 225, 1. Wünsch 212, 1.
Zahn 87, 1. Zielinski 174, 3. Zimmern 12. 87, 1. 157. 158. 170, 3. 251 ff. 257. X.

---

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 4869

A. Marcus und E. Weber's Verlag in Bonn.

# Der Weltheiland

## Eine Jenaer Rosenvorlesung mit Anmerkungen

von **Hans Lietzmann**

59 Seiten. 1909. Preis: Mark 2.—

Vergils vi
Lyrik. Horaz
Große als Welt
Gottkönigtum.
Horaz über die
Die spätere K
Heilandsidee
tische mess
im jüdisch
Heilandsb

273
R379
Reitzenstein, Richard.
AUTHOR
Das iranische erlösungsmysterium.
TITLE
46806
Date Due | Borrower's Name

Jüdi

273
R379 Reitzenstein, Richard.
Das iranische erlösungs-
mysterium.

46806

Der
referiere
und von
Geschich
Meßlitur
ehrung
skizziert.
stellen u
kritische

A. Marcus und E. Weber's Verlag in Bonn

# TABVLAE IN VSVM SCHOLARVM

EDITAE SVB CVRA

IOHANNIS LIETZMANN

Erschienen sind:

1. SPECIMINA CODICVM GRAECORVM VATICANORVM collegerunt PIVS FRANCHI DE' CAVALIERI et IOHANNES LIETZMANN. 1910. XVI S. 50 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 20 M.
2. PAPYRI GRAECAE BEROLINENSES collegit WILHELM SCHVBART. 1911. XXXIV S. 50 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 20 M.
3. SPECIMINA CODICVM LATINORVM VATICANORVM collegerunt FRANCISCVS EHRLE S. J. et PAVLVS LIEBAERT. XXXVI S. 1911. 50 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 20 M.
4. INSCRIPTIONES LATINAE collegit ERNESTVS DIEHL. XXXIX S. 1912. 50 Taf. in Lichtdruck. In Leinenbd. 20 M.
5. HANDSCHRIFTEN DER REFORMATIONSZEIT ausgewählt von Prof. Dr. G. MENTZ. 1912. XXXVIII S. 50 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 10 M.
6. ANTIKE PORTRÄTS bearb. von RICH. DELBRÜCK. LXX S. (m. 41 Abb.). 62 Taf. in Lichtdr. 1912. Gebunden 25 M.
7. INSCRIPTIONES GRAECAE collegit O. KERN. XXIII S. 1913. 50 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 25 M.
8. SPECIMINA CODICVM ORIENTALIVM conlegit EVGENIVS TISSERANT. XLVII S. 1913. 80 Tafeln in Lichtdruck. Gebunden 30 M.
9. DEUTSCHE UND LATEINISCHE SCHRIFTEN IN DEN NIEDERLANDEN (1350–1650). XXII S. 1918. 50 Taf. in Lichtdruck. Gebd. 1440 M.

Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena.